دراسات لاهوتيّة

لاهوت التّحرير الآسيويّ

ألويزيوس بييريس



دار المشرق

اهداءات ٢٠٠٣

رئيس رهبنة الأباء اليوسعيين
القاهرة

لاهُوتُ التَّحْرِيرِ الآسْيَوِيّ

DL



دراسات لاهوتيّة

لاهوت التَّحْرير الآسْيَويّ

ألويزيوس بيِيريس

عرَّبه بتصرّف الأب

وليم سيدهم اليسوعيّ



دار المشرق
بيروت

لا مانع من طبعه
بولس دحدح
النائب الرسوليّ للّاتين
بيروت، في ١٩/١/٢٠٠١

دار المشرق ش.م.م.
ص.ب. ٠٩٤٦ - ١١
رياض الصلح، بيروت ٢٠٦٠ ١١٠٧
لبنان

ISBN 2-7214-4937-0

التوزيع: المكتبة الشرقيّة
الجسر الواطي - سنّ الفيل
ص.ب: ٥٥٢٠٦ - بيروت، لبنان
تلفون: ٤٩٢١١٢ - ٥/ ٤/٤٨٥٧٩٣ (٠١)
فاكس: ٤٨٥٧٩٦ (٠١)
Email: libor@cyberia.net.lb

«لاهوت التحرير الآسيويّ»

هو عنوان كتاب ألّفه الأب ألويزيوس بِييريس اليسوعيّ Aloysius Pieris وهو سيريلانكيّ الجنسيّة. نُشِر هذا الكتاب باللغة الإنجليزيّة في نيويورك والمملكة المتّحدة العام ١٩٨٨ في آن واحد. كما تُرجم إلى اللغة الفرنسيّة ونُشر العام ١٩٩٠ في فرنسا بدار نشر Centurion. وقد اعتمدنا في نقله إلى اللغة العربيّة على الطبعة الفرنسيّة، وهذا هو الكتاب الرابع[١] الذي نتكلّم فيه إلى قرّاء العربيّة على «لاهوت التحرير» بوصفه منهجًا وفكرًا نبع من القارّة الأمريكيّة اللاتينيّة وانتشر في القارّات الخمس. وسيلحظ القارئ في هذا الكتاب التفاعل الذي حدث بين فكر المؤلِّف وثقافته ومنهجه وانتمائه الآسيويّ، والفكر الأمريكيّ اللاتينيّ. وبعبارة أخرى، سيلاحظ القارئ «التلاقح الثقافيّ» - على حدّ قول ميلاد حنّا[٢] - الذي حدث حين التقى لاهوت التحرير

(١) صدر الكتاب الأوّل في «منشورات الآباء اليسوعيّين بالقاهرة» العام ١٩٨٧، وعنوانه **الحرّيّة المسيحيّة والتحرير**، وهو ترجمة الوثيقة التي صدرت عن «مجمع العقيدة الإيمانيّة» بالڤاتيكان الذي يرئسه الكاردينال راتسينجر. وهي آخر وثيقة رسميّة أصدرتها الكنيسة الكاثوليكيّة لتعبّر عن موقفها الرسميّ من «لاهوت التحرير». والكتاب الثاني عنوانه **لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة**، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٣. والكتاب الثالث عنوانه **لاهوت التحرير في أفريقيا**، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٧.

(٢) د. ميلاد حنّا، «التلقيح الثقافيّ بين الأديان والأيديولوجيّات»، مجلّة=

الأمريكيّ اللاتينيّ باللاهوت الآسيويّ. وترجع أهمّيّة هذا الكتاب إلى اعتبارات مختلفة:

أوّلها : إنّ الكاتب ينتمي إلى إحدى الدول الآسيويّة التي يشكّل فيها المسيحيّون أقلّيّة عدديّة ٣٪ على عكس أمريكا اللاتينيّة، وبالتالي تهمّنا خبرته في طرح قضيّة الأقلّيّات.

ثانيها : إنّه يطرح مفهومًا جديدًا لعلاقة المسيحيّة بالأديان الأخرى، ويناقش القضايا المختلفة التي يثيرها علم الأديان المقارن.

ثالثها : إنّه يعرض لنا تفاعل المسيحيّة مع الأديان الآسيويّة مثل: البوذيّة والهندوسيّة والشنتاويّة وغيرها، ممّا يفتح لنا آفاقًا جديدة لكيفيّة تفاعل الفكر المسيحيّ مع هذه الديانات في عصر العولمة، وتفاعل الحضارات.

رابعها : إنّ المؤلِّف يتناول قضيّة الفقر والفقراء من منظور جديد تقوم فيه القِيَم الرهبانيّة في المسيحيّة والبوذيّة بدورٍ رئيس للوقوف في وجه النزعة الغربيّة الاستهلاكيّة والمادّيّة، حين يميّز بين الفقر الاختياريّ (الرهبانيّ) ودوره في ضبط إيقاع التعامل مع المادّة، والفقر الإجباريّ المفروض على شعوب العالم الثالث من قِبَل الدوائر الأمبرياليّة الغربيّة، وضرورة مقاومة هذا الفقر بتضامن الأديان مع الفقراء. وقد نستفيد في هذا المضمار من إضافة الخبرة الصوفيّة في الإسلام وما تزخر به من رفض القِيَم الاستهلاكيّة واللجوء إلى الزهد وسيلةً لكبح الميول الجارفة في منطقتنا نحو التعامل مع منتجات الغرب من منطق استهلاكيّ. كما أنّ خبرة الرهبانيَّة في مصر والشرق العربيّ خبرة أصيلة يمكن إعادة قراءتها في

=إبداع، فبراير ١٩٩٧، القاهرة، ص ٢١-٣٥.

ضوء خبرة الكاتب، للاستفادة من مفهومها للفقر والزهد ودورهما في تربية الإنسان وتقويمه. ولا شكّ في أنّ القارئ الكريم قد يكتشف بنفسه اعتبارات أخرى ذات فائدة في إثراء الروح والقلب، وإلى جانب تلك الاعتبارات الأربعة يتطرّق المؤلّف إلى عدّة قضايا:

أوّلها - إنّ الحوار بين الأديان وتحرير الشعوب من كلّ أنواع القهر قضيّتان متلازمتان. على أن يتمّ هذا الحوار انطلاقًا من مصالح الفقراء وحياتهم، وليس في الغرف المكيّفة والأبراج العاجيّة للنخبة المثقّفة المنعزلة عن نبض الشعوب بدياناتها المختلفة. ويرى المؤلّف أنّ المسيحيّين لن يصلوا إلى جواب شافٍ عن مشكلة الفقر إلّا من خلال حوار أصيل يتمّ بين المسيحيّين وأصحاب الديانات الأخرى. كما أنّ حوارًا بين الأديان لا ينبع من خبرة المستضعفين ومعاناتهم وآلامهم، سيكون حوارًا فارغًا من كلّ مضمون، لا يعدو كونه مجرّد ثرثرة، بل إنّه ضدّ طبيعة الأديان، وضدّ طبيعة الحوار الحقيقيّ.

وثاني هذه القضايا موقفه من لاهوتيّي التحرير في أمريكا اللاتينيّة. فهو يكنّ لهم كلّ الاحترام والتبجيل على منهجهم التحريريّ الذي فتح طريقًا جديدًا في مسيرة اللاهوت المسيحيّ بعامّة. واللاهوت المسيحيّ الغربيّ بخاصّة، وهذا لا يمنعه من نقد لاهوتيّي تحرير أمريكا اللاتينيّة في **نقاط ثلاث:**

أ - إنّ رؤيتهم للملكوت ضيّقة تكاد تقتصر على المسيحيّين، فوجب توسيعها.

ب- إنّ بعضهم اعتمدوا اعتمادًا شبه كلّي على كارل ماركس[٣]

---

(٣) **كارل ماركس:** ثائر ومنظّر اشتراكيّ ولد في مدينة تريف Trèves بألمانيا في ٥ مايو ١٨١٨ ومات في لندن ١٤ مارس ١٨٨٤. كان والده محاميًا يهوديًا=

وماديّته الجدليّة التي لم ترَ في الدين طاقاته الثوريّة الكامنة. كما اعتمدوا على كارل بارت(٤) الذي أهمل في لاهوته الديالكتيكيّ قِيَم الدين الإيجابيَّة، وركّز خطابه على الإيمان. هذا بالإضافة إلى عدم إلمامهم بالجوانب النبويّة والسياسيّة الكامنة في الديانات غير المسيحيّة. ويضيف بيِيرِيس قوله إنّ انفتاح الديانة المسيحيّة على الديانات الآسيويَّة لن تتحقّق ثماره إلّا حينما تتحالف ممارسة المحبّة المجّانيّة «agapé» في المسيحيَّة والمنهج التحليلي الاجتماعيّ للفقر المفروض من الخارج مع الرؤية العرفانيّة البوذيّة ومنهجها التحليليّ النفسيّ للفقر الاختياريّ.

وثالث هذه القضايا هو النقد الذي يوجّهه المؤلّف إلى اللاهوت الليبراليّ، ممثَّلًا بكارل رانر(٥) الذي نجح في صياغة نظريّة جديدة للاهوت الأديان، انعكست على رؤية الكنيسة الجامعة في نصوص المجمع الفاتيكانيّ الثاني، ونقلت المسيحيّة من موقفها التقليديّ في تقديم «المسيح على أنّه ضدّ الأديان» إلى

=تحوّل إلى البروتستانتيّة. درس كارل ماركس الحقوق في بون (١٨٣٥) ثمّ برلين (١٨٣٦) ثمّ ترك دراسة القانون واتّجه إلى دراسة الفلسفة متأثّرًا بالفيلسوف هيغل. حصل على الدكتوراه في جامعة ينا (١٨٤١) وأصبح رئيس تحرير جريدة **الجازيت** الرينانيّة التي كانت لسان حال البرجوازيّة الليبراليّة في كولونيا والتي سرعان ما أغلقت العام ١٨٤٣. تعرَّف إلى صديقه فردريك إنجلز، وأسّسا معًا النظريّة الماديّة الجدليّة ودَعَوا إلى الثورة على البرجوازيّة وديكتاتوريّة البروليتاريا.

(٤) **كارل بارت**: لاهوتيّ سويسريّ كالفينيّ (١٨٨٦-١٩٦٨) انتمى إلى ما يسمّى باللاهوت الجدليّ الذي سيطر على القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. عُرف بتفسيره «رسالة بولس إلى أهل رومة». فميّز بين الدين والإيمان. ورفض الدين على أنّه تشويه لكلام الله ودافع عن الإيمان بكلمة الله المجّانيّة.

(٥) **كارل رانر**: لاهوتيّ يسوعيّ ألمانيّ ولد في ٥ مارس ١٩٠٤ في مدينة فريبورج وتوفّي في ٣١ مارس ١٩٨٤. كان له تأثير كبير في الكاثوليكيّة.

تقديم «مسيح مع الأديان». لكنّ المؤلِّف يرى أنّه حتّى هذه الرؤية أصبحت قاصرة ويجب تجاوزها. . .

ويرى أنّ ما هو مطلق في شخصيّة يسوع لا يمكن البحث عنه في الألقاب التي تطلق عليه مثل: «لقب المسيح» أو «ابن الله» أو «ابن الإنسان. .»، ولكن يجب البحث عن هذا المطلق في سرّ الخلاص الذي حمله المسيح إلى المسحيّين أي في طاقة التحرير والخلاص في شخصه وفي تعاليمه. ومثل هذه الطاقة يمكن إدراكها في الأديان الأخرى وإن اتّخذت مسمَّيات أخرى. ويعتبر بِييريس أنّ لاهوت التحرير الآسيويّ يقدّم رؤية جديدة إلى لاهوت الأديان، تعترف بالتعدّديّة الدينيّة، من دون أن تنزلق إلى فخّ النسبيّة.

ورابع القضايا تأكيده أنّ الكنائس المسيحيّة العاملة في آسيا لم تصبح بعد كنائس آسيويّة[٦]، والسبب في ذلك هو المفهوم الضيّق لعمليّة «الانثقاف»[٧] تلك التي تتمّ بطريقة سطحيّة من

---

(٦) **الكنائس المسيحيّة العاملة في آسيا**: لم تصبح كنائس آسيويّة لأنّها ما زالت في طقوسها ولغتها ومبانيها ورموزها غربيّة، ويعتبرها المؤلّف في ثنايا هذا الكتاب مجرّد فروع للكنيسة الرومانيّة الكاثوليكيّة وليست مؤسّسات آسيويّة. كما يؤكّد الآب أملادوس Amaladoss – وهو يسوعيّ هنديّ – هذا المعنى في كتابه: *A la Rencontre des cultures*, Ed. de l'Atelier / Ed. Ouvrières, Paris, 1997, p. 16.

(٧) **الانثقاف**: وهو مصطلح حديث ظهر في الكنيسة الكاثوليكيّة بعد الخمسينيّات (inculturation) حينما بدأت الكنائس الأفريقيّة والآسيويّة المحلّيّة تطالب بالاستقلال الثقافيّ بعد تحرّرها من الاستعمار، وطالبت بالتفرقة بين المرسلين الأجانب بصفتهم يحملون ثقافات بلادهم والرسالة الإنجيليّة التي تتجسّد في ثقافات الشعوب المختلفة محترمةً الثقافات المحلّيّة هذه. كما أنّ عقيدة التجسّد في المسيحيّة اتّخذت نموذجًا للمُرسَل، فعلى المرسل أن ينثقف أي أن يتجسّد في الثقافة المحلّيّة للبلد المرسل إليها ويتخلّى عن لغته وطقوسه ورموزه الثقافيّة.. أنظر خطاب الأب بدرو للآباء اليسوعيّين في ١٤ مايو ١٩٧٨.

خلال المحاضرات والكتب والجهود المبعثرة. وأنّ الأهمّيّة المبذولة لإحداث هذا الانثقاف أدّت إلى عكس المستهدف، إذ انصرفت الكنيسة عن التضامن مع الطبقات الفقيرة والبائسة، وحجبت محاولات الانثقاف الواهية عن الكنيسة ضرورة مواجهة واقع فقراء آسيا المزري.

أمّا **الانثقاف الحقيقيّ** في نظر المؤلِّف فيقوم في تبنّي الكنيسة المعركةَ من أجل تحقيق العدالة. وذلك بانضمامها إلى جانب الشعوب الآسيويّة وتعاونها مع الأديان التقليديّة لأبناء البلد. هذا هو الحلّ الوحيد لتحويل الكنيسة من «**كنيسة غربيّة**» إلى «**كنيسة آسيويّة**» بكلّ معنى الكلمة. وآنذاك يصبح «الانثقاف» ملازمًا «للتحرير» ومصاحبًا له.

ويورد المؤلِّف مثالًا على هشاشة هذا الانثقاف هو «الطقس». فمنذ المجمع الفاتيكانيّ الثاني لم يحدث أيّ تجديد طقسيّ في آسيا[(٨)]، إذ ظلّت الكنائس تمارس طقوسها في آسيا على الطريقة الغربيّة. ويُرجع بِيِيريس السبب في عدم التغيير إلى الانفصال التامّ بين الطقوس الكنسيّة وحياة الناس اليوميّة، فبدلًا من أن يكون الطقس مندمجًا في الحياة ومعبّرًا عن حركة الكنيسة لتحقيق كرامة الإنسان أصبح مجرّد شكليّات. ويذكّر بِيِيريس المسيحيّين أنّ أوّل الطقوس الكنسيّة المعنيّة بموت المسيح تمّ على جبل الجلجلة، ولم يتمّ داخل هيكل أورشليم، وبالتالي لم يكن طقسًا كنسيًّا.. ولكن كان طقسًا في قلب الحياة الإنسانيّة،

---

(٨) أملادوس (تجديد طقس) راجع: Amaladoss
A la Rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les Eglises? Ed. de l'Atelier, Ed. Ouvrières, Paris, 1997.
- تحت عنوان أجانب في آسيا، ص ١٦-١٧، يقول أملادوس: «كنائسنا بطريقة بنائها أجنبيّة، ملابسنا أجنبيّة، طقوسنا أجنبيّة، ثقافتنا أجنبيّة. كلّ هذا يفصلنا عن الشعب الهنديّ الفقير..»

وفي خضمّ نضالات الإنسان اليوميَّة. فالوقوف إلى جانب المظلومين الفقراء هو ممارسة يوميّة حياتيّة، وليس مجرّد قراءات وصلوات طقسيّة.

وخامس القضايا.. هي الخصوصيّة المسيحيّة وما يمكن أن تقدّمه إلى الديانات الآسيويّة غير المسيحيّة: خاصّة الديانة البوذيّة[٩]. هذه الخصوصيّة تتمثّل في أنّ إله الكتاب المقدّس أقام تحالفًا لا ينفصم بينه وبين الفقراء. **فموسى ويسوع لديهم حبّ تفضيليّ للعبيد ولكلّ الذين جُرّدوا من إنسانيّتهم من أيّ نوع كانوا.. البرص والعميان والكسحان المقعدين والمرفوضين من المجتمع.** هذا التحالف بين الله والفقراء يؤدّي بالضرورة إلى الخبرة الحياتيّة المعاشة الواحدة، والتي تقول إنّ النشاط المحرّر الذي يقوم به الله نحو الإنسان، يتوحّد مع النشاط المحرّر للفقراء الذي يقوم به الإنسان نحو أخيه الإنسان.

هذا الاتّحاد بين النشاط الإلهيّ والإنسانيّ نسمّيه «حقيقة خلاصيّة»، فالحضور الإلهيّ المتسامي يتحقّق في الفعل الإنسانيّ المحرّر. ومن هذه الزاوية تحتاج الروحانيّة الآسيويّة إلى أن تتعلّم شيئًا من المسيحيّة. وهذا لا ينفي من جهة أخرى، أن يتعلّم المسيحيّون أشياء أخرى من الديانات الآسيويّة.

ويتكوّن هذا الكتاب من أربعة أبواب:

الباب الأوّل وعنوانه **حياة الفقر والتحرير** وهو ينقسم إلى ثلاثة فصول:

١ - **الفصل الأوّل:** يتحدّث عن «الروحانيّة في إطارها التحريريّ» حيث يرصد المؤلّف ثلاث ثنائيّات في الروحانيّة

---

(٩) **الديانة البوذيّة:** راجع الملحق في نهاية الكتاب عن البوذيّة ومؤسّسها بوذا، نشأتها وعقيدتها.

المسيحيّة التقليديّة، بدلًا من أن تتكامل وتتوحّد تتنافر وينفصل بعضها عن بعض: ثنائيّة الطقس والروحانيّة، وثنائيّة الروحانيّة والالتزام المدنيّ، وأخيرًا ثنائيّة الالتزام المدنيّ والطقس. ويخلص في الفصل الأوّل هذا إلى رؤية تحريريّة تُوحِّدُ بين كُلّ هذه الثنائيّات وتضع المسيحيّ على الطريق الصحيح، تُصبحُ فيه الحياة التأمّليّة والطقسيّة والالتزام المدني في إطار تكامليّ متناغم لا تفصل بين حياته الشخصيّة وحياته المجتمعيّة، ولا بين انتمائه الكنسيّ وانتمائه المدنيّ، بل تعطي كلّ جانب من هذه الجوانب حقّه في إطار موحّد، ومحرّر للشخص والمجتمع في آن واحد.

٢ - **أمّا الفصل الثاني** فهو يؤصّل روحانيّة المسيحيّ من حيث إنّها تستمدّ معناها من المسيح المتجسّد المتخلّي عن ذاته، الصورة الكاملة للإنسان الفقير المتّحد بالآب.

والجزء الثاني من الفصل يبيّن الآليّة التي بها يصبح المسيحيّ نفسه فقيرًا على مثال معلّمه.

٣ - **وفي الفصل الثالث**: يتعرّض الكاتب لتحديد العلاقة بين الدين من ناحية، والإيديولوجيا من ناحية أخرى، مبيّنًا المعاني المختلفة لكلا المصطلحين في التراث الغربيّ المسيحيّ، والتراث الشرقيّ، مظهرًا تاريخ العلاقة بينهما أو مساحات التداخل ومساحات الانفصال ومساحات التكامل.

وأمّا الباب الثاني وعنوانه الدين والتحرير.. فينقسم إلى فصلين:

١ - **الأوّل**: يستعرض فيه مختلف الديانات الآسيويّة اللاسامية، مقارنة بالكنائس المسيحيّة المختلفة، مركّزًا فيه على ضرورة انغماس الكنيسة المسيحيّة في آسيا بالحضارة الآسيويّة وتقاليدها الدينيّة بدون أن تخشى على مركزها وعلى نفسها كما

فعل مؤسّسها الإلهيّ الذي اختار روحانيّة يوحنّا المعمدان، مفضّلًا إيّاها على كلّ التقاليد الدينيّة المحافظة الأخرى في عصره.

٢ - **الثاني**: يستعرض فيه المؤلّف النماذج الانثقافيّة التي مرّت بها الكنيسة في مختلف الحضارات من يونانيّة، ورومانيّة، ولاتينيّة غربيّة، ويخلص إلى عدم أهليّة النماذج الانثقافيّة هذه لتطبيقها اليوم في آسيا. ويعلن أنّ نموذج الانثقاف الرهبانيّ هو الوحيد القابل للتطبيق في آسيا بالوقت الحاضر.

أمّا الباب الثالث وعنوانه لاهوت التحرير في آسيا فينقسم إلى ثلاثة فصول... يركّز في **الفصل الأوّل على تعريف البعد الدينيّ الثقافيّ**. ويعتبر «الفقر والتديّن» مترابطين معًا في الثقافة الآسيويّة بطريقة خصوصيّة. كما يركّز على أنّ الحالة الدينيّة الثقافيّة في آسيا تتميّز بخصائص ثلاث عن بقيّة دول العالم الثالث: الخصوصيّة الأولى هي عدم وجود تجانس لغويّ على امتداد القارَّة، والثانية هي اندماج العناصر الكونيّة (المادّيّة) مع العناصر ما بعد الكونيّة في الأديان السماويّة، والخصوصيّة الثالثة هي كثرة العقائد الخلاصيّة غير المسيحيّة وتعدّدها.

أمّا الفصل الثاني فيحاول رسم العلاقة بين البعد الكونيّ للمؤسّسة البوذيّة (الذي له علاقة بالأنشطة الاجتماعيّة السياسيّة والتقدّم التكنولوجيّ) وبين البعد ما وراء الكونيّ لهذه المؤسَّسة نفسها (الذي يختصّ بالتحرير الداخليّ للشخصيّة). فيحدّثنا المؤلّف عن دور «السنجا» وهي النواة الرهبانيّة البوذيّة، ثمّ عن علاقة الذين اختاروا الفقر الاختياريّ من الرهبان بمَن يتمتّعون بالغنى. ثمّ عن علاقة «السنجا» «بالدولة» كعلاقة مساندة متبادلة. ثمّ عن دور المعرفة العلميّة والتكنولوجيّة وعلاقاتها بالحكمة البوذيّة، وكيف أنّ الأخيرة تتأثّر بالأولى تأثيرًا سلبيًّا.

في **الفصل الثالث** يقوم المؤلِّف بقراءة نقديّة لتاريخ المسيحيّة بآسيا في ضوء المعطيات البوذيّة، وفي إطار العالم الثالث. «الشعور الآسيويّ في مجال اللاهوت».

أمّا الباب الرابع فيعالج فيه المؤلِّف موقع الأديان والثقافات غير المسيحيّة في تطوّر لاهوت العالم الثالث، مبيّنًا أنّه على المسيحيّة أن تأخذ في الاعتبار الأديان غير المسيحيّة لكونها تحمل في باطنها بُعدًا تحريريًّا لا يقلّ أهمّيّة عمّا تحمله المسيحيّة من رسالة خلاصيّة. والتطوّر الذي بذلته المسيحيّة منذ المجمع الڤاتيكانيّ الثاني للتحوّل من لاهوت «المسيح ضدّ الأديان» إلى لاهوت «المسيح مع الأديان»، وضرورة السير قدمًا في هذا الانفتاح على الأديان والثقافات الأخرى. كما يعرض للتوتّر الحادث داخل الكنيسة الكاثوليكيّة بين دعاة «الانثقاف» ودعاة «التحرير» من جهة أخرى.

ويختم الباب بمحاولة اقتراح ملامح لوضع لاهوت جديد خاصّ بدول العالم الثالث بدياناته المتعدّدة من إسلاميّة ومسيحيّة وبوذيّة وهندوسيّة. كما أنّه يحترم تطلّعات شعوب هذا العالم الفقير وخصوصيّاته.

في **الباب الخامس** وعنوانه **لاهوت التحرير في الكنائس الآسيويّة** يصف المؤلِّف الوضع الصعب الذي تعاني منه الكنيسة الكاثوليكيّة في آسيا، متناولًا بالنقد آخر وثيقة صدرت من مجمع العقيدة الإيمانيّة بخصوص لاهوت التحرير العام ١٩٨٦، مبيّنًا أنّ لاهوت الكنيسة الكاثوليكيّة الرسميّ في آسيا يقترب في مضمونه من الفلسفة الرواقيّة، كما يعتبر «التحرير» الذي تتحدّث عنه الكنيسة موجّهًا «للنخبة» أكثر منه للقاعدة، كما يتناول مفهوم آباء الكنيسة الضيّق للتحرير. وينهي الفصل بربط اللاهوت الآسيويّ بتديّن الفقراء موضحًا إرهاصات نموّ علاقة الديانة المسيحيّة

بفقراء آسيا من خلال مواقف بعض الآساقفة الآسيويّين. هذه العلاقة الآخذة في التنامي والتي يجب تشجيعها ليس في آسيا وحسب، بل في كلّ بلدان العالم الثالث.

ولقد رأينا أنّه من المفيد أن نضيف إلى الكتاب بعض الملاحق المهمّة المرتبطة بالموضوعات التي يعالجها المؤلّف. فالملحق الأوّل عن المقارنة بين وضع الدول العربيّة وإسرائيل على المستوى الاقتصاديّ، والثاني عن شخصيّة «بوذا»، والثالث عن العقيدة البوذيّة، والرابع عن «الهندوسيّة» ونظام الطبقات فيها، والخامس عن «الرواقيّة»، والسادس عن وثيقة «علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة» التي صدرت في المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، والسابع هو مقتطفات من وثيقة «بيان في الحرّيّة الدينيّة» من وثائق المجمع الڤاتيكانيّ الثاني.

كما نلفت نظر القارئ إلى أنّنا أضفنا إلى الكتاب الأصليّ كلّ الهوامش المكتوبة باللغة العربيّة في محاولة لجعل الكتاب أكثر يسرًا للقارئ العربيّ، أمّا الهوامش المكتوبة باللغة الأجنبيّة فهي هوامش المؤلّف نفسه وقد تركناها كما هي.

وفي النهاية، لا بدّ من أن أتقدّم بوافر الشكر إلى العديد من الأصدقاء الذين شاركوا في التشجيع على تحقيق هذه الترجمة، والذين قرأوا المخطوطة وعلّقوا عليها وأفادوني باقتراحاتهم القيّمة، أذكر منهم الأب فاضل سيداروس، والمهندس نبيل مرقس، والأستاذ الروائيّ عبد المنعم عبد القادر، والصديق محمّد عبد الدايم، والأستاذ كريم جوهر، والدكتور حسن حنفي، والسيّدة الفاضلة حرم الأستاذ الفنّان عبد القادر التلمساني، والأستاذ ألفي شند الذي نشر بعض فصول هذا الكتاب في مجلّة **رسالة الكنيسة** التي يرئس تحريرها، وأعضاء لجنة العدالة والسلام. ولا أنسى المسؤولين والعاملين في «دار

المشرق» التي تبنَّت بطيبة خاطر مشروعي هذا. فلهم جميعًا ولكثير غيرهم جزيل الشكر.

«والله المستعان»

الأب وليم سيدهم اليسوعيّ
القاهرة، /يونيو/ ٢٠٠٠م

الباب الأول

الفصل الأوّل

الروحانية في إطارها التحريري[1]

رؤية آسيوية

لقد فتح المجمع الفاتيكانيّ الثاني (١٩٦٣-١٩٦٥) الطريق إلى تعريف شامل لما كان يعرف تقليديًّا بالأبعاد الثلاثة للحياة المسيحيّة: البعد الطقسيّ، والبعد الروحانيّ التأمّليّ، والبعد المدنيّ (الذي يحتوي على الالتزام الاجتماعيّ والسياسيّ). ورغم ذلك، فما زال التعريف التقليديّ الثلاثيّ هذا قائمًا في النصوص المجمعيّة، حتّى وإن كانت هذه النصوص في إطار جديد، فهناك انفصال بين الأبعاد الثلاثة، وكأنَّ كلَّ بُعد مستقلّ تمامًا عن البعدَيْن الآخرَيْن.

وفي إطار الخطّ الفكريّ المحافظ الذي رشح من بعض التصريحات الرسميّة في المؤسَّسة الكنسيّة، يمكننا رصد وجود تيّار يتبنّى رؤية ضيّقة للبعد التأمّليّ بمعزل عن البعدَيْن الآخرَيْن (الطقسيّ - المدنيّ). ويذهب هذا التيّار إلى حدّ جعل الروحانيّة المسيحيّة محصورة فقط في البعد التأمّليّ، مفرغًا بذلك البعدَيْن

(١) مجموعة مقالات نشرها الأب بِيِيرِيس، وذلك لمناسبة الاحتفال بالعيد العاشر لظهور كتاب **لاهوت التحرير** لمؤلّفه البيروفي الموطن جوستاف جوتيريز. وقد نشرت هذه المقالات لأوّل مرّة باللغة الإنجليزيّة العام ١٩٨٣ في إحدى المجلّات السيريلانكيّة.

الطقسيّ والمدنيّ من كلّ مضمون روحانيّ[٢].

ونحن نرى أنّ حصر حياة الكنيسة الروحيَّة في الجانب التأمّليّ فقط يجعل من الأبعاد الثلاثة التي تحدّثنا عنها ثنائيّات متعارضة لا متكاملة على النحو التالي:

أ - البعد الطقسيّ مقابل البعد الروحيّ.

ب- البعد الروحيّ مقابل بعد الالتزام السياسيّ - الاجتماعيّ.

---

(٢) المقصود بذلك هو إفراغ الممارسات الطقسيّة مثل القدّاس والعماد والزواج.. إلخ من كلّ مضمون روحيّ. فهناك متخصّصون بالروحانيّات هم الرهبان والراهبات يعيشون في الصحارى. والتمسّك فقط بالشكليّات أي الحركات والقراءات التي تعتمدها الكنيسة من دون إرجاعها إلى أصولها الروحيّة. كذلك البعد المدنيّ يعتبر منعدم الصلة تمامًا بالجانب الروحيّ كما يعتبر منفصلًا تمامًا عن كلّ ما هو مقدّس. ونحن في مصر نعاني من هذه الازدواجيّات المتعارضة، فاحتفالات الزواج مثلًا هي مجرّد شكليّات يتمّمها الكاهن بشكل حرفيّ جدًّا وقانونيّ، ولكن هل فعلًا لدى العروسين حياة روحيّة؟ وهل اختار أحدهما الآخر عن حبّ فعلًا وليس طمعًا في مال الآخر أو في جماله أو في مكانته الاجتماعيّة... إلخ؟. كلّ هذا لا يهمّ الكاهن. ما يهمّه هو حجز الكنيسة، ودفع الرسوم المقرّرة، وملء الاستمارات وترديد الكلمات المقرّرة من السلطة الكنسيّة. لذلك لا نتعجّب حين نرى خمسة أو سبعة أعراس متتالية في الكنيسة الواحدة... ناهيك عن طقس العماد في المواليد والأعياد وما نشعر فيها من ترديد كلمات وحركات بطريقة آليّة لا تمتّ إلى الروحانيّة المسيحيّة بصلة. أمّا الجانب المدنيّ فلأسباب تاريخيّة وتربويّة يعتبره المسيحيّون المصريّون أمورًا عالميّة زائلة. وتردّد كلمة «لا تحبّوا العالم ولا شهوات العالم الزائلة...» لكي يحتمي فيها المسيحيّون. فقراء الكتب غير الدينيّة تعتبر مضيعة للوقت، كذلك العمل في السياسة هو انغماس في الدنيا وليس من الربّ في شيء. نموذج الإنسان المسيحيّ في مصر هو الذي يمارس الأسرار المقدّسة، أو يعتكف بالدير في الصحراء، وما زاد على ذلك فهو من الشرّير. في السنوات الأخيرة بدأ بعض العلمانيّين ورجال الدين في تنظيم الحلقات الدراسيّة في محاولة رائدة لربط المسيحيّ بالمجتمع وقضاياه، نأمل أن ينمو هذا الاتّجاه وينتشر.

ج - بعد الالتزام السياسيّ مقابل البعد الطقسيّ.

وعليه، فإنّ الاتّجاه المسيحيّ الذي يرفض فهم الأبعاد الثلاثة هذه على أنّها - رغم اختلاف بعضها عن بعض - تتضمّن بطريقة تبادليّة ومتكاملة الحياة المسيحيّة الواحدة والأصيلة، يسدّ الطريق أمام كلّ المحاولات التي تمّت حتّى الآن، للخروج من الأزمات الروحيّة، كما يجعل هذه المحاولات تظلّ تدور في حلقة مفرغة كما سنبيّن لاحقًا.

وهنا تظهر أهمّيّة لاهوت التحرير. فهو يقترح حلًّا صحيحًا حينما يحدّد المكان المناسب والدقيق الذي تلتقي فيه وتتطابق الأبعاد الثلاثة هذه التي ذكرناها سابقًا. إذ إنّه يعيد الكنيسة إلى التركيز على الأمور الثلاثة التالية:

١ - الطقوس وعلاقتها بالحياة اليوميّة.

٢ - يسوع التاريخ وبعده الإنسانيّ.

٣ - حقيقة الصليب ومعناه اللاهوتيّ.

الموضوعات الثلاثة هذه تشكّل حاليًّا ثلاث طرق لإدراك سرّ الفداء الواحد. إنّ طريقة العرض هذه تعكس تقييمنا الشخصيّ للمبادئ الجديدة - القديمة أبدًا - الروحانيّة التي نبعت من الحياة الكنسيّة في الجماعات المسيحيّة القاعديّة[٣] في أمريكا اللاتينيّة.

---

(٣) **الجماعات المسيحيّة القاعديّة**: التي ينبع منها تيّار لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة، والتي لا ترى تعارضًا بين ما هو روحيّ وطقسيّ ومدنيّ. فالمؤمنون أنفسهم الذين يقرأون الإنجيل يغيّرون سلوكهم اليوميّ بمقتضى تعاليمه، والطقوس الكنسيّة في هذه الجماعات هي وسيلة وليست غاية في حدّ ذاتها. فهي وسيلة لتحتفل الجماعة بإنجازاتها الروحيّة والمدنيّة التي تمّت من خلال النضالات اليوميّة في المصنع والمزرعة والمكتب والشارع. كما أنّ الجماعات القاعديّة هذه يتعاون أعضاؤها في توفير المأكل والملبس والإمكانات الصحّيّة والتعبير السياسيّ والمشاركة في إدارة الحياة الجماعيّة والحياة الوطنيّة. ويكون الكاهن في هذه=

أوّلًا - الحياة الطقسيّة وتعارضها مع الروحانيّة

نبدأ بالثنائيّة الأولى التي تضع الطقس مقابلًا للروحانيّة. وسنركّز فيها على الطقس وارتباطه بحياة المؤمنين اليوميَّة.

ففي أثناء الخمسين عامًا التي سبقت انعقاد المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، ظهر إلى الوجود حلّان متوازيان لهذه المعضلة، فقد احتدّ الجدال حول مفهوم الروحانيّة في ذلك الوقت، بين الرهبانيّة اليسوعيّة(٤) من جهة والرهبانيّة البندكتيّة(٥) من جهة أخرى.

=الجماعات مجرّد خادم ورمز لهذه الجماعة، وليس مجرّد حام للتقاليد وممثّلًا للسلطة الكنسيّة.

راجع كتابنا: **لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة**، وبحث لم ينشر للأب روفائيل قزمان عن «الجماعات القاعديّة في أمريكا اللاتينيّة».

(٤) **أسّست الرهبانيّة اليسوعيّة** على يد القدّيس إغناطيوس دي لويولا ١٥٤٠م حينما اعترف البابا بولس الثالث بها رسميًّا، ومات إغناطيوس في روما في ٣١ يوليو العام ١٥٥٦ ميلاديّة. كان عدد الرهبان اليسوعيّين يوم وفاة القدّيس إغناطيوس ألف راهب وكان لديهم ١٠٠ مدرسة. الآن بلغ عدد اليسوعيّين في العالم ٢٢ ألف راهب يتوزّعون على أكثر من مائة وعشرين دولة في العالم، ويعملون خاصّة في مجال التعليم. يبلغ تعدادهم في مصر حوالى ٣٥ راهبًا ولديهم مدرسة العائلة المقدّسة، بالفجالة، أعداديّة وثانويّة، ومدرستان ابتدائيّتان في القاهرة، ومدرسة ابتدائيّة وأعداديّة في المنيا، كما لهم أديرة في الإسكندريّة وأرمنت، وهم يعملون في المجالات التربويّة والتنمويّة وبخاصّة الرياضات الروحيّة. وينذر الرهبان اليسوعيّون نذر الفقر والعفّة والطاعة إلّا أنّهم على خلاف بقيّة الرهبانيّات ينذرون نذرًا رابعًا وهو الطاعة لبابا روما، كما أنّ الرهبانيّة لديها جامعة في لبنان «جامعة القدّيس يوسف» وهي عضو في اتّحاد الجامعات العربيّة، ولديها أديرة في حلب وحمص والشام في سوريا. ويبلغ عدد اليسوعيّين في الشرق الأوسط حوالى ١٧٠ راهبًا.

(٥) **أسّست الرهبانيّة البندكتيّة** على يد القدّيس بنوا النورسيّ Benoît de Nursie حوالى العام ٥٢٥م حينما بنى أوّل دير بندكتيّ على جبل كاسيان Cassin على أنقاض معبد كان مخصّصًا لعبادة أپولون. ويقع هذا الجبل بين مدينة روما ومدينة ناپولي. وكان القدّيس بنوا قد نظّم حياة الرهبان بحيث يكون هناك=

وعكست الوثيقة المسمّاة Le Codex Juris Canonicis[٦] التي ظهرت العام ١٩١٧ وجهة النظر البندكتيّة، إذ إنّها ركّزت على أهمّيّة العناصر الطقسيّة والقانونيّة الخارجيّة التي تمكّن السلطة الكنسيّة من السيطرة على الممارسات الطقسيّة هذه[٧]. وانتشرت الرؤية الطقسيّة النابعة من الوثيقة المذكورة، من خلال نشر الكتيّبات اللاهوتيّة وترويجها في الأوساط المسيحيّة، وقد بُولغ في تطبيق العناصر الطقسيّة والقانونيّة هذه إلى درجة السخرية. فالطقوس الدينيّة الكاثوليكيّة قُدِّمت إلى الناس على أنّها الجزء المهتمّ بما هو حسِّيّ محض، وبكلّ ما هو احتفاليّ وخاصّ

=وقت للصلاة، ووقت للعمل اليدويّ، ووقت للقراءة الروحيّة، وقد ألّف كتابًا بالقوانين البندكتيّة التي عُمِّمَتْ في القرن السابع الميلاديّ على كلّ الرهبانيّات في الغرب، وكان قد جمع فيها بِنْوا بين التقاليد الرهبانيّة الشرقيّة والحكمة الرومانيّة. وفي القرن التاسع (٨١٧م) قام بنوا الأنيانيّ (Benoît d'Aniane) بإعادة صياغة هذه القوانين، ومن أشهر أديرة البندكتيّين دير كلوني بفرنسا. قام البابا ليون الثالث عشر بعمل كونفيدراليّة تجمع كلّ الرهبانيّات التي تنتمي إلى الروحانيّة البندكتيّة العام ١٨٩٣، كما قام البابا بيّوس الثاني عشر ١٩٥٢ بإعادة تنظيم إدارة الرهبانيّات البندكتيّة وإخضاعها لإشرافه، وكان وما يزال للبندكتيّين أثر في حياة الكنيسة الغربيّة.

(٦) وثيقة دستور القانون الكنسيّ *le Codex Juris Canonicis* ظهرت من روما العام ١٩١٧، وتعتبر أوّل وثيقة رسميّة تجمع كلّ قوانين الكنيسة الكاثوليكيّة بما فيها القوانين الطقسيّة المفروض اتّباعها في الكنيسة اللاتينيّة في أوروبّا والعالم أجمع.

(٧) نذكر في هذا الصدد أنّ أغلب الفروقات بين الكنائس القبطيّة في مصر تقوم على الاختلافات في ممارسة الطقوس، وتعتبر الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة في مصر الحارس الأمين على التقاليد الطقسيّة وتفاخر بذلك، بحيث تدور المناقشات بين المسيحيّين على مدى الأمانة في تطبيق الحركات الطقسيّة بكلّ تعقيداتها، وتقويم الآخرين بعدم الأمانة... ويغرس بعض الأقباط الكاثوليك والأرثوذكس روح التعصّب في النشء تمشّيًا مع قاعدة أنّ «الآخر دائمًا على خطأ»... كلّ هذا بغضّ النظر عن الهدف من ممارسة هذه الطقوس... وهكذا تفارق المحبّة المسيحيّة هذه الحوارات العقيمة..

بأدوات الزينة من ملابس طقسيّة ومذابح وشموع.. إلخ. كما قدّمت الضوابط الكنسيّة المفروض مراعاتها عند ممارسة الشعائر الدينيّة العامّة Callewaert. ومن هنا نفهم، لماذا شرع الآباء اليسوعيّون في تكملة الطقوس الخارجيّة هذه بروحانيّة شخصيّة تأمّليّة، تخفّف من غُلُوّ ممارستها.

وكان ردّ فعل بعض البندكتيّين عنيفًا على الروحانيّة اليسوعيّة، لدرجة أنّهم أعلنوا أنّ أيّة روحانيّة غير طقسيّة لا يمكن نعتها كنسيّة، وذلك في إشارة إلى كتاب **الرياضات الروحيّة**(٨) للقدّيس أغناطيوس، والذي كان يستخدمه اليسوعيّون مكمّلًا للطقوس الخارجيّة المفروضة من السلطة الكنسيّة.

ونحن نرى أنّ الليترجية ليست إلّا ممارسة لكهنوت المسيح، المسيح الكامل، برأسه وبكلّ أعضائه. حينئذ تصبح الروحانيّة ليست مجرّد مقدّمة أو مرافقة أو حتّى مكمّلة للطقوس، ولكن محايثة (coextensive) لها ولكلّ العبادة المسيحيّة.

وفي الحقيقة، فإذا كان الآباء اليسوعيّون قد أدخلوا بُعدًا روحيًّا شخصيًّا لما كانوا يعتبرونه طقوسًا جماعيّة، فإنّ البندكتيّين أعادوا إلى الروحانيّة طابعها الكنسيّ الذي كانت ستظلّ الروحانيّة

(٨) يعتبر كتاب **الرياضات الروحيّة** أعظم ما تركه إغناطيوس دي لولا مؤسّس الرهبانيّة اليسوعيّة لأتباعه. فهذا الكتاب يعرض فيه خلاصة خبرته الروحيّة، وعلاقته بالله، التي بدأت تتبلور منذ العام ١٥٢١ و١٥٢٢ في مدينة مَنْريزا بإسبانيا. ويعرض إغناطيوس في هذا الكتاب أسرار حياة وآلام وقيامة المسيح على أربعة أسابيع بطريقة منهجيّة، لا زالت تحتفظ بقوّتها وجدّتها منذ القرن السادس عشر حتّى يومنا هذا. ويقوم الرهبان اليسوعيّون في العالم كلّه بممارسة هذه الرياضات بشكل سنويّ لمدّة أسبوع كامل في الصمت التامّ، كما يلقون هذه الرياضات على المسيحيّين الذين يرغبون في ذلك. وهناك كثير من الرهبانيّات في مصر والعالم تنهل من هذه الروحانيّة.

بدونه مجرّد عمل فرديّ. وعليه، فقد كسب البندكتيّون هذه الجولة، وخطا مفهوم الطقس خطوة جديدة متقدّمة مع ظهور الرسالة البابويّة: **وسيط الله** *Mediator Dei*(٩) العام ١٩٤٧، إلى أن بلغ في المجمع الڤاتيكانيّ الثاني (١٩٦٣-١٩٦٥) مفهومًا جديدًا في الوثيقة المجمعيّة: **دستور حول الطقوس** *Constitution sur la liturgie*. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ وثيقة الڤاتيكان الثاني المُعَنْوَنة: *Sacrosanctum Concilium* لا تتردّد في الإعلان بأنّ الطقوس هي المنبع والقمّة للوجود المسيحيّ، ولم يحدث قبل ذلك أن دافعت الكنيسة عن الاندماج الكامل بين الروحانيّة والليتورجية مثلما حدث لحظة إعلان هذه الوثيقة. وإن كانت وثيقة **دستور حول الليتورجية** قوبلت بترحيب شديد من الأساقفة المجتمعين في المجمع القاتيكانيّ الثاني، فإنّ الاختصاصيّين بالشؤون الطقسيّة عبّروا صراحة عن أنّ هذا التجديد الليتورجيّ سيؤدّي ضرورة إلى تجديد الكنيسة جمعاء تجديدًا روحيًّا.

ولكن، بنظرة فاحصة لما تمّ في العشرين سنة التي أعقبت صدور هذه الوثيقة، نرى أنّ الحصيلة مُخيِّبة للآمال. فكثيرًا ما فُهمت التعاليم المجمعيّة وطُبِّقت بصورة غلبت عليها روح ما قبل المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، إذ لم تنجح الحاضرة الرومانيّة في تحويل التعريفات القانونيّة الطقسيّة إلى روح المفاهيم المجمعيّة في العبادة المسيحيّة.

فقد شرع كثير من المجدّدين في الانشغال بالأمور السطحيّة، مثل تحريك المذابح وتبسيطها، وإضافة بعض النصوص باللغة المحلّيّة، أو اللغة الوطنيّة، أو اللغة الدارجة، كما قاموا بتأليف صلوات جديدة، وترانيم جديدة، وخفّفوا من

---

(٩) الرسالة البابويّة *Mediator Dei* «**وسيط الله**» (**المسيح**). أصدرها البابا بيّوس الثامن عشر العام ١٩٤٧ ميلاديّة.

بهرجة الملابس الطقسيّة، وأزالوا بعض الحركات الطقسيّة.

ونتيجة ذلك، كان أن تحوّلت الطقوس في أغلب الأحيان إلى مجموعة من الكلمات والحركات والأنشطة التي أُفْرِغت من معناها، وفقدت بذلك الطقوس وظيفتها الأسراريّة في قلب الجماعة المسيحيّة. وهكذا، فبدلًا من أن نشهد تغيّرًا حقيقيًّا وجوهريًّا في حياة المؤمنين تمشّيًا مع الروح الجديدة لنصوص المجمع الڤاتيكانيّ الثاني حول الليتورجية، تدهورت الطقوس ولم يلمس التغيير إلّا الشكليّات، وعادت الكنيسة مرّة أخرى إلى نقطة البداية، ولجأ القائمون على الليتورجية إلى روحانيّات تُفرض من خارج الطقوس لإحيائها. فظهرت الحركات الدينيّة غازية الكنيسة الغربيّة مثل حركة التجديد المواهبيّ[١٠]، وتيّار التصوّف الشرقيّ[١١]... إلخ مدعمًا بتلك النزعة الفرديّة، بالإضافة إلى تأكيد الطابع التقليديّ اللاسياسيّ، واللامنتمي، والمحايد للروحانيّة والليتورجية المسيحيّة في آن واحد[١٢].

---

(١٠) حركة التجديد المواهبيّ المرتبطة بالروح القدس نشأت في الأصل في الكنيسة البروتستانتيّة الغربيّة، ثمّ امتدّت إلى الكنيسة الكاثوليكيّة، والمقصود بها التيّار المسيحيّ المعتمد على المشاركة التلقائيّة في الصلاة بعيدًا عن الطقوس التقليديّة. وهذا التيّار له طقوس وقواعد خاصّة به وأتباع في أنحاء متفرّقة من العالم.

(١١) نظرًا إلى انصراف المسيحيّين الغربيّين عن الكنائس التقليديّة، واتّساع الهوّة بين الطقوس والحياة، وما أحدثته الدراسات التقليديّة والنزعة العقليّة، وتصاعد العداء للكنيسة الرسميّة، لجأ الناس أمام الفراغ الروحيّ الذي لم تعد الكنيسة قادرة على ملئه إلى الحركات الصوفيّة، والبوذيّة، والهندوسيّة، والإسلاميّة، بما تحمل من زهد في الحياة، وانصراف عن الحياة العامّة والبحث عن الخلاص الفرديّ، إمّا لعدم القدرة على مواجهة متطلّبات الحياة الحديثة وإيقاعها المتسارع، وإمّا لإيجاد التوازن النفسيّ لمواجهة قوّة الحياة، وإمّا للانصراف تمامًا عن هذا المجتمع، والهروب إلى عالم الروحانيّات، بما يحمل من أمان نفسيّ واجتماعيّ.

(١٢) لا زالت الكنائس في مصر بمختلف تقاليدها تعيش هذا الانفصام بين=

فوقعت الكنيسة اللاتينيّة مرّة أخرى في فخّ الثنائيّة، ووجدت نفسها بعد عشرين عامًا من المجمع الڤاتيكانيّ الثاني في ممارستها الروحانيَّة والطقوس، في الموقف نفسه الذي كانت تراوح فيه بعد المجمع التريدنتينيّ(١٣) حيث كانت الليتورجية تكملها كثير من العبادات التقويّة والروحانيّات.

والسؤال الذي يطرح نفسه علينا هو: **لماذا الدوران في الدائرة المغلقة هذه؟ ولماذا نقع دائمًا في العادات القديمة نفسها؟**

وتفسيرنا ذلك، هو أنّ الكنيسة الرومانيّة، في فترة ما من تاريخها، قد أهملت أكثر الأبعاد جوهريّة في روحانيّتها، وهو البعد الطقسيّ في الحياة نفسها. وهذا البعد هو مهد كلّ تعبير أسراريّ، لأنّه يمثّل الإطار الطبيعيّ للقاء الإنسان المؤمن الحيّ بالله الحيّ في المسيح. وإذا انفصلت الأسرار والطقوس عن الحياة اليوميّة جُرِّد كلاهما (الحياة والطقس) من محيطهما الطبيعيّ، وأصبح الربط بينهما اصطناعيًّا. نقصد بالمحيط الطبيعيّ السرّ الفصحيّ للمسيح الفاعل في حياة الناس ونضالاتهم اليوميّة المدنيّة séculière، فهو فاعل في الموتى وفي الأحياء المنتصرين

=إجراءات العبارات الطقسيَّة والحياة اليوميّة. وغالبًا ما يكون المسيحيّون الملتصقون بالكنيسة في عزلة تامّة عن الحياة المدنيّة والاجتماعيّة والسياسيّة في مصر. وكأنّ ممارسة الطقوس تتعارض مع الانفتاح على الحياة السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة...

(١٣) عقد المجمع التريدنتينيّ العام ١٥٤٥ واستغرق انعقاده ثلاث دورات. الأولى من ١٥٤٥ حتّى ١٥٤٩، والدورة الثانية من ١٥٥١ حتّى ١٥٥٢، والدورة الثالثة من ١٥٦٢ حتّى ١٥٦٣. وتعتبره الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة المجمع المسكونيّ التاسع عشر. خصّص المجمع أكثر أعماله للردّ على الإشكاليّات التي طرحها «مارتن لوثر» والانشقاق البروتستانتيّ مثل عقيدة الخلاص بالإيمان، والعلاقة بين الوحي والتقليد الكنسيّ (المتمثّل في ممارسة الطقوس وأسرار الكنيسة)، وكان لهذا المجمع أثره الكبير إبّان القرون الثلاثة التالية في الكثلكة في أوروبّا والعالم...

من أعضاء جسده السرّيّ[١٤]. ذاك لأنّ المسيح يموت كلّ يوم لا في الهيكل الذي هو مكان الطقوس التقليديّة وحسب، بل أيضًا خارج الهيكل، وكما يقول أحد التعبيرات المعروفة «حيث يوجد المسيح توجد الكنيسة».

Ubi Christus ibi ecclesia فحيثما يوجد السرّ الفصحيّ اليوم هذا يوجد المسيح متّحدًا بأعضائه المخلصين. وفي المكان عينه تتمّ الليتورجية الحقيقيّة. وفي المكان عينه هذا تعاش الروحانيّة الأصيلة، لأنّه حيثما توجد الضحيّة تتمّ ممارسة كهنوت المسيح. ولهذا السبب نجد في ميلاد الجماعات القاعديّة في أمريكا اللاتينيّة التحقيق الأمثل لهذا الشكل من الليتورجية الحقيقيّة. ففيه تنشأ العلاقات المتبادلة التي تجمع بين الطقس والروحانيّة والعمل الاجتماعيّ والسياسيّ التي يتولّد عنها تجدّد حقيقيّ للكنيسة نفسها. إنّه «لاهوت التحرير» في شكله العمليّ والذي لم يكن بوسعه أن يخرج إلى النور أثناء دورة انعقاد المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، وإن كان هذا المجمع قد مهّد له الطريق، حينما أوجد مجموعة من القِيَم التي تدعو إلى الحرّيّة اللاهوتيّة والتعدّديّة الكنسيّة.

ويعبّر المجمع الڤاتيكانيّ الثاني أبلغ تعبير عن التجديد الحياتيّ الذي حقّقته البطريركيّة الغربيّة في إطار تقاليدها الخاصّة

---

(١٤) حينما نقول «حيث يوجد المسيح توجد الكنيسة» نعني أنّ الكنيسة تأخذ مشروعيّتها ومعنى وجودها من المسيح مصدر إيمانها. وحينما نقول العكس فإنّ الكنيسة تصبح وكأنّها هي مصدر ذاتها ومصدر الإيمان بالمسيح وهذا غير صحيح. فحينما يصبح سلوك الكنيسة ورجالها سلوكًا يناقض تعاليم المسيح فإنّها تفقد شرعيّتها. وللأسف، ففي شرقنا كثيرًا ما تحجب الكنيسة صورة المسيح النقيّة لتبشّر بنفسها، وتعظّم في فضائلها، وتستغلّ بساطة المؤمنين، وثقتهم فيها... ربّما من دون أن تدري لتمارس قهرها على المؤمنين البسطاء.

في عصرنا الحاضر. إذ أرادت أن تتحرّر من عبوديّة العقليّة القانونيّة لتعبر إلى الرؤية الليبراليّة، وأن تتحرّر من النظرة التشاؤميّة التي طغت على مفهومها للخطيئة، لتنفتح على آفاق لاهوت الرجاء، كما عزمت على أن تخرج من نرجسيّتها الكنسيّة لتلتزم أخيرًا قضايا العالم بشجاعة وإقدام. وممّا لا شكّ فيه، أنّ الوثيقة المجمعيّة الرئيسيّة *Gaudium et Spes* قد فتحت أمام الكنيسة آفاقًا جديدة وثمينة، فشرعت تتحاور مع العالم الحديث حوارًا على درجة كبيرة من الأهمّيّة.

وللإنصاف، فإنّ ما نسمّيه «بالعالم الحديث» هنا ليس إلّا العالم الأوّل، التكنوقراطيّ الغربيّ. وهو يمدّ أذرعه الأخطبوطيّة البرّاقة حول الأرض كلّها، وهو في الوقت نفسه العالم الذي واكب بناؤه انتشار الظلم. وعلى مستوى الكنيسة، فحتّى علم المسيولوجيا(١٥) الأشدّ تأثيرًا وخطورة على نظريّات التنمية التي ترعرعت في إطار هذا التحديث، والتي سَمَّمَتْ كنائس العالم الثالث بنزعتها المتعالية ذات التوجّه الاستعماريّ الجديد، نالت شرعيّتها الضمنيّة في وثيقة المجمع الفاتيكانيّ الثاني *Ad Gentes* ch 1 + 2(١٦). علمًا بأنّ الشرعيّة الضمنيّة هذه تتناقص مع الآفاق

---

(١٥) أصل كلمة مسيولوجيّ هو الكلمة اللاتينيّة *Missio* ولها معان مختلفة أكثرها شيوعًا الآن هي البعثات المرسلة إلى البلاد غير المسيحيّة لنشر الدعوة المسيحيّة فيها.
والمقصود «بالمسيولوجيّة» هو علم «الإرساليّات»، وقد ظهر هذا العلم في بداية القرن السادس عشر، في أثناء اكتشاف أمريكا الشماليّة، وفي القرن التاسع عشر مع الاستعمار الغربيّ، وهدفه كيفيّة إبلاغ البشارة المسيحيّة إلى الشعوب والثقافات المختلفة عن الثقافات الأوروبيّة.

(١٦) *Ad Gentes* (نشاط الكنيسة الإرساليّ) وثيقة من وثائق المجمع الفاتيكانيّ الثاني أقرّت في ٧/١٢/١٩٦٥ ونشرت في ١٤ يناير ١٩٦٦. وهي تدخل تحت عنوان القرارات التي اتّخذها المجمع الفاتيكانيّ الثاني وعدد صفحاته ٣٩ صفحة في طبعة منشورات المكتبة البولسيّة. طبعة أولى ١٩٩٢ بيروت - لبنان.

الجديدة الصحّيّة التي فتحها المجمع في وثيقتَيْن أخريَيْن ***Lumen Gentium*** نور العالم، و***Gaudium et Spes*** فرح ورجاء، وعليه يمكن القول بأنّ المجمع الڤاتيكانيّ الثاني دفع الكنيسة الغربيّة إلى تبنّي اللاهوت الليبراليّ(١٧)، ولم يدفعه إلى بلوغ إقامة

---

(١٧) مصطلح «اللاهوت الليبراليّ» استخدم لأوّل مرّة على يد جوهان سالومو سملار Johann Salamo Semler وعاش ما بين ١٧٢٥-١٧٩١ ميلاديّة، وكان المقصود باللاهوت الليبراليّ وقتها هو اتّباع منهج متحرّر من كلّ قيود كنسيّة للبحث التاريخيّ النقديّ لمصادر الإيمان (الكتاب المقدّس - الأسرار - الطقوس - العقائد. . . إلخ) واللاهوت.
وبهذا المعنى فإنّ اللاهوت الليبراليّ نشأ نتيجة التقاء وعي الطبقة البرجوازيّة الأوروبيّة بذاتها في القرن التاسع عشر بواسطة اللاهوت البروتستانتيّ. ومن مظاهره التاريخيّة فلسفة الدين عند هيغل، ولاهوت شلايرماشر. واللاهوت الليبراليّ لا يمثّل مذهبًا محدّدًا، ولكنّه يشكّل تيّارًا متعدّد الأشكال، ففي حضنه نجد ألوانًا مختلفة من الفكر. فأُطلق اسم «اللاهوت الليبراليّ» على علماء الكتاب المقدّس الذين فسّروا وأوّلوا العهد الجديد بأسلوب عقلانيّ مثل باور Bauer وشتراوس Strauss وبوبر Buber في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، وبطريقة أكثر تحرّرًا أطلق هذا المصطلح على لاهوتيّ من مدينة جوتينجن Gottingen اسمه ألبريخت ريتشل Albrecht Ritschl (١٨٢٢م-١٨٨٩) الذي كان صاحب مدرسة فكريّة، من أعلامها اللاهوتيّ هرمان Hermann العلّامة في الكتاب المقدّس العهد القديم وفليهاوزن Wellhausen، والمتخصّص بتفسير العهد الجديد جوليشر Julicher، والمؤرّخ هارناك Harnack. ومن المتخصّصين بفلسفة الأديان ترولتش Troeltsch وكان لهذه المدرسة الليبراليّة مجلّة خاصّة بها اسمها العالم المسيحيّ *Christliche Welt* تأسّست في مدينة برلين بألمانيا العام ١٨٧٧ وكان هدفها درس المعضلات الحديثة في المجتمع والكنيسة في إطار بروتستانتيّ وتقديمها إلى الطبقة المثقّفة.
أهمّ خصائص هذه المدرسة الليبراليّة هي الانحياز الدقيق إلى المنهج التاريخيّ النقديّ وإلى نتائجه، والاعتراف بنسبيّة معطيات اللاهوت العقائديّ الذي كانت تعتنقه الكنيسة، خصوصًا ما يختصّ بمعالجة القضايا المسيحيّة من منظور أخلاقيّ. وباختصار، حاولت هذه المدرسة، بشكل متفائل في ذلك الحين، أن توائم بين معطيات الدين المسيحيّ والمعطيات الثقافيّة، والتقنيّة. وأكثر المؤلّفات تعبيرًا عن=

«لاهوت التحرير». وبالنتيجة، فإنّه قد ساهم في خلق لاهوت إصلاحيّ، وليس خلق لاهوت يدعو إلى التغيير الجذريّ.

ولنتحقّق من ذلك، حسبنا أن نقارن ردّات فعل الكنيسة الغربيّة على رسالتَيْن باباويّتَيْن، لكي نكتشف ونميِّز توجّهاتها الإصلاحيّة. ففي حين قابلت صدور الرسالة البابويّة ***Humanae Vitae***(١٨) بطريقة متشنّجة تتراوح بين الرفض والقبول، فإنّها أبدت فتورًا منقطع النظير أمام ظهور الرسالة البابويّة ***Populorum Progressio*** **في تقدّم الشعوب**(١٩). فكان همّ الكنيسة الغربيّة الأوّل هو الليبراليّة التي تسمح بالحرّيّة الأخلاقيّة الفرديّة التي تتمشّى مع متطلّبات «العالم الأوّل»، ولا تصل غيرتها على الليبراليّة إلى أكثر من ذلك. فهي لا تصل إلى حدّ المطالبة بالحرّيّة الإنسانيّة الكاملة لجميع الشعوب المقهورة مثلًا.

=اللاهوت الليبراليّ هو كتاب هارناك Harnack **جوهر المسيحيّة** *L'essence du Christianisme* وكتاب ترويلتش Troeltsch وعنوانه **مطلقيّة المسيحيّة** وقد وضع كارل بارت اللاهوتيّ البروتستانتيّ حدًّا للاهوت الليبراليّ فاتحًا صفحة جديدة العام ١٩٢٢ من الفكر اللاهوتيّ في نشره لـ **تفسير رسالة القدّيس بولس إلى أهل رومة** منتقلًا بهذا من المنهج التاريخيّ النقديّ إلى ما عُرف **باللاهوت الجدليّ** (انظر في ما بعد الهامش حول كارل بارت).

(١٨) أعلن البابا بولس السادس هذه الرسالة **كرامة الحياة البشريّة** *Humanae Vitae* في ٢٥ يوليو ١٩٦٨. وفيها يقدّم وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكيّة في سرّ الزواج وشرعيّة العلاقات الجنسيّة ومعناها في إطار الزواج، ويحرّم استخدام وسائل تنظيم النسل الاصطناعيّة. كما يرفض الإجهاض...

(١٩) الرسالة البابويّة **في تقدّم الشعوب** أعلنها البابا بولس السادس في ٢٦ مارس ١٩٦٧، وفيها يهاجم البابا الهوّة بين العالم الغربيّ المتقدّم والعالم الثالث، وهي تطالب بالعدالة في تقسيم الثروات بين الشعوب، وتركّز على الأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة المتردّية في البلاد النامية.. ويذكّر البابا بدور الكنيسة في العالم، وبدور المسيحيّين في الالتزام بالعدالة والسلام في بلادهم المتباينة الثقافات والأنظمة الاجتماعيّة، ويذكّر بروح المجمع الڤاتيكانيّ الثاني التي يجب أن تُجدِّد الكنيسة في أرجاء المعمورة.=

ويرجع سبب ردّها العنيف على الرسالة البابويّة الأولى إلى أنّها عالجت قضيّة تنظيم النسل، واتّخذ البابا موقفًا مناقضًا لتطلّعاتها التكنولوجيّة، إذ منع استخدام الوسائل التكنولوجيّة للتحكّم في تنظيم الحياة البشريّة في العالم الحديث. أمّا الفتور الذي أظهرته الكنيسة الغربيّة إزاء الرسالة الثانية، فلأنّها عالجت قضيّة العدالة في العالم واعترفت بالتوسّع الشيطانيّ في استخدام التكنولوجيا للتحكّم في الحياة البشريّة في «العالم الثالث». فقد استعصى على اللاهوتيّين الغربيّين فهم حقيقة أنّ الفراعنة الجدد الذين يحكمون العالم الحديث هذا، منهكون في خفض نسبة مواليد عبيدهم (سكّان العالم الثالث)، لأنّ زيادة عددهم فيها تهديد مباشر لراحتهم ولأمنهم.

ولكن ردّ الكنيسة في أمريكا اللاتينيّة التي تنتمي إلى العالم الثالث كان مختلفًا. فقد تعامل لاهوتيّو أمريكا اللاتينيّة مع رسالة البابا **تقدّم الشعوب** *Populorum Progressio* بكلّ المسؤوليّة والجدّيّة، ذلك لأنّهم رأوا في كنائسهم المحلّيّة بأمّ أعينهم المظالم المفروشة خلف حجاب التحديث[٢٠]، كما رأوا اللامساواة التي كانت تشوّش على أمواج التقدّم التكنولوجيّ

=نذكر أنّ العام ١٩٦٧ كان عام الحرب الإسرائيليّة العربيّة وما عرف بنكسة ٥ يونيو ٦٧، إذ احتلّت إسرائيل سيناء والضفّة الغربيّة والجولان... وما ترتّب على ذلك من تداعيات سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة.

(٢٠) راجع كتابنا **لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة**، بيروت ١٩٩٣: **لاهوت التحرير** لجوتيريز، حيث ينقد دكتاتوريّات أمريكيا اللاتينيّة التي حاولت نقل النموذج الغربيّ في التنمية الصناعيّة بطريقة آليّة من دون اعتبار الأوضاع الثقافيّة الاقتصاديّة والسياسيّة للشعوب، ممّا فاقم في ازدياد الفقر واتّساع الهوّة بين الأغنياء المرتبطين بالطبقات الحاكمة، والفقراء المستغَلّين من الداخل والخارج، وكيف أنّ الحديث عن الطريقة البرجوازيّة لم يستفد منه إلّا فئة قليلة من الشعب، وجعل الاقتصاد تابعًا لدول المركز، راجع نظريّة التبعيّة عند سمير أمين في كتابه **التنمية اللامتكافئة**.

المزعوم، ولمسوا بأيديهم مقدار التعطُّش إلى السيطرة على ثرواتهم، المختبئ خلف الحماسة المتَّقدة لتنفيذ سياسة السيطرة على النسل. لذا لم يكن غريبًا على الكنائس المحلّيّة في أمريكا اللاتينيّة أن يكون ردّ فعلها على مستوى التحدّي، وأن تحزم أمرها بعقد مؤتمر برلين العام ١٩٦٨ وتخرج علينا برؤية جديدة للاهوت جديد يتناسب مع تحدّي التحديث بمفهومه الغربيّ، وهو «لاهوت التحرير».

ولكي نتعرّف الفرق بين الرؤيتَيْن أكثر، علينا أن نرجع إلى الأسلوب الذي كان يستخدمه المسيحيّون الأوائل لفهم معنى الليتورجية والروحانيّة والالتزام الاجتماعيّ السياسيّ. وقد نقل المجمع الڤاتيكانيّ الثاني هذا الأسلوب إلينا بأمانة.

وهنا تبرز صعوبة، لأنّ كلمة «ليتورجية» لم تستخدم في العهد الجديد بالمفهوم الذي يقدّمه إلينا المجمع الڤاتيكانيّ الثاني قطّ. وذلك لأنّ ترجمة الكتاب المقدّس السبعينيّة(٢١) خصّصت

---

(٢١) الترجمة السبعينيّة المقصود بها ترجمة كتب العهد القديم من اللغة العبريّة إلى اللغة اليونانيّة ما بين القرن الثالث والثاني قبل الميلاد، وقد تمّت هذه الترجمة في مدينة الإسكندريّة بمصر، لخدمة اليهود الذين يتكلّمون باللغة اليونانيّة في ذلك الحين، والتي كانت اللغة السائدة في المنطقة في ذلك العصر. ويقال إنّ الملك بطليموس الثاني الذي عاش ما بين ١٨٥ق.م إلى ٢٤٦ق.م هو الذي قد جمع اثنين وسبعين مترجمًا (ستّة أفراد من كلّ قبيلة من القبائل اليهوديّة الاثنتي عشرة) المقيمين في الإسكندريّة في ذلك الحين، وأنّ هؤلاء الـ٧٢ مترجمًا أنهوا الترجمة في ٧٢ يومًا ومن هنا جاء اسم «الترجمة السبعينيّة».
ترجع الأهمّيّة القصوى لهذه الترجمة في نظر المسيحيّين في العالم كلّه لأنّها تثبت أنّ هناك نصًّا عبريًّا أصليًّا أقدم من النصّ العبريّ المستخدَم حاليًّا المعروف تحت اسم «النصّ الماسوريّ» texte massorétique.
والماسوريّون هم مجموعة من يهود فلسطين ويهود بابل، قاموا ما بين القرن الخامس الميلاديّ والعاشر الميلاديّ، بضبط النصّ العبريّ للكتاب المقدّس «العهد القديم» وتشكيله، وقاموا بعمل الهوامش والإيضاحات.=

كلمة «ليتروجية» للتعبير عن العبادة اللاويّة[٢٢] التي كانت ذات طبيعة طقسيّة، في حين أنّ العبادة المسيحيّة الأصيلة لم تستخدم كلمة ليتورجية في العهد الجديد قطّ[٢٣]. وجدير بالذكر أنّ أنبياء

=علمًا بأنّ نصّ الكتاب المقدّس العبريّ كان عبارة عن حروف ساكنة غير مشكّلة حتّى ذلك الحين.

والسبب الثاني لأهمّيّة الترجمة السبعينيّة هو أنّ الكنيسة المسيحيّة منذ نشأتها في القرن الأوّل الميلاديّ كانت تستخدمها، وهي التي استخدمها الرسل الذين كتبوا العهد الجديد، كما أنّ آباء الكنيسة استخدموا الترجمة نفسها في شرحهم وعظاتهم ومؤلّفاتهم.

(٢٢) العبادة «اللاويّة» نسبة إلى سبط «لاوي» أحد أسباط بني إسرائيل الاثني عشر. فقد جاء في سفر التثنية (أحد كتب التوراة العبرانيّة) فصل ١٠ آية ٨، «أنّ الله اختار سبط لاوي لكي يحمل «تابوت العهد» والذي كان يمثّل في العهد القديم «حضور الله» بين شعبه». ومنذ ذلك الحين أصبح أعضاء هذه العائلة مخصّصين لخدمة الله من خلال اهتمامهم بكلّ الأدوات والطقوس المقدّسة. وفي العام ٦٢٢ق.م وتحت حكم الملك جوزياس الذي قام بالإصلاح الدينيّ، ألغى كلّ المعابد الإقليميّة وأصبحت العبادة مركزيّة في هيكل أورشليم تحدّد دور اللاويّين في عمليّة نحر الذبائح الحيوانيّة المقدّمة إلى الهيكل، وظهرت التفرقة بينهم وبين الكهنة. وفي العام ٣٦٠ق.م بدأ نفوذ اللاويّين يتّسع وصار منهم كتبة وقضاة ومعلّمون. وقد ذكرهم المسيح في مثل السامريّ الصالح اللاويّ والكاهن (لوقا ١٠/٣٢) وانتقدهم بشدّة لتمسّكهم بالطقوس والشكليّات على حساب الجوهر، وهو حبّه للإنسان، وأظهر السامريّ الغريب أفضل منهم. لذلك قال في مكان آخر: «أريد رحمةً لا ذبيحة..» ومعلوم أنّ المسيح نفسه لم يكن من سبط لاوي، بل كان من سبط يهوذا، وكان ينتمي إلى أسرة علمانيّة وليست كهنوتيّة، ولم يذكر في الكتاب المقدّس - العهد الجديد شيئًا عن الأصل الكهنوتيّ للمسيح إلّا في الرسالة إلى العبرانيّين.

(٢٣) أصل الكلمة يونانيّ «leitourgia» ومكوّنة من مقطعين الأوّل «ليتوس» عامّة و«إيرجون» ومعناه «خدمة» أو «عمل» والمقصود هنا «الخدمة العامّة»: كلّ ما يعبّر عن إيمان الجماعة من حركات وكلمات وطقوس موجّهة إلى العزّة الإلهيّة.

ظلّ المسيحيّون في القرون الأربعة الأوائل بدون أيّة كتب خاصّة=

العهد القديم كما نرى في الكتاب المقدّس، قد سبق وألحّوا على أنّ العبادة الحقيقيّة تقوم على القداسة الشخصيّة والجماعيّة، أي تقوم في المحافظة الأمينة على العهد مع يهوه والطاعة له، وممارسة العدل، أكثر ممّا تقوم على تقدمة الذبائح الخارجيّة كما جاء في (إرميا ٧/ ٢١-٢٣، ٤٥) وما بعدها. وسفر (عاموس ٥/ ٢٢-٢٤) (أشعيا ١/ ١٠-٢٠) (هوشع ٦/٦ وما بعدها).

ويسوع نفسه على خطى التقليد النبويّ، بشّر بعبادة لا هيكليّة، ولا طقسيّة كما جاء في (يوحنّا ٤/١٩-٢٦). فمعيار القداسة الشخصيّة والجماعيّة أصبح يقاس بالأمانة في ممارسة ما جاء في العهد الجديد، إنجيل الحبّ.

وبالفعل، فإنّ يسوع اقْتيد إلى الموت كما جاء في (متّى ٢٦/ ٦١) بسبب فهمه الروحانيّة على هذا النحو. الأمر نفسه هو ما قد حدث مع القدّيس أسطفانوس أوّل شهيد في المسيحيّة كما جاء في (أعمال الرسل ٦/ ١٢-١٤، ٧/ ٤٧-٥٣)، ولهذا السبب عينه، انهالت الاضطهادات على الرسل كما جاء في (أعمال ٨/ ١). ذلك لأنّ كلمة «ليتورجية» كانت عاجزة عن التعبير عن مضمون الروحانيّة المسيحيّة الجديدة هذه. وقد تجنّب كتاب **العهد الجديد** استخدامها، إلّا في بعض الاستثناءات النادرة، مثل ما جاء في (رومية ١٥/ ١٦)، (فيلبي ٢/ ١٧). ولم يُستخدم تعبير «ليتورجية» للإشارة إلى العبادة الجماعيّة في الجماعة المسيحيّة إلّا مرّة واحدة في (أعمال الرسل ١٣/ ٢)[٢٤].

=بالليتورجية، وإن كانوا قد تأثّروا بالليتورجية اليهوديّة وقد أضافوا عليها طقس «كسر الخبز» وبعض الصلوات والأناشيد المستلهَمَة من العهد الجديد. هذا على مستوى التقليد الذي يقابل عند إخواننا المسلمين «السُنَّة النبويّة».

(٢٤) Peter MacCartin, «Theology of Liturgy», Tjurunga, *An Australasian Benedictine Review*, 6 (1974) 93-106; 7 (1974) 67-75; 9 (1975) 89-96; 11 (1976) 59-72.

وفي القرن العشرين، اتّخذت كلمة «ليتورجية» مفهومًا جديدًا، وبالتحديد في وثيقة **دستور حول الليتورجية**[٢٥] من وثائق المجمع الفاتيكانيّ الثاني. وهي تعني في هذه الوثيقة قداسة الحياة الروحيّة التي تشكّل الذبيحة الروحيّة المتمثّلة في تقدمة الذات إلى الآب، بواسطة جسد المسيح المتّحد به وبروحه، والمسيح هو رأس الكنيسة ورأس هذا الجسد. ويتمّ التعبير عن اتّحاد المسيح بجسد المسيح الذي هو الكنيسة من خلال الأسرار السبعة، خاصّة سرّ الإفخارستيّة، بحيث تعتبر ليتورجية الإفخارستيّة «ينبوع وقمّة» الحياة الروحيّة. وهذا المفهوم قريب من تعاليم **العهد الجديد**، وسنتحدّث عن ذلك فيما بعد. وهنا، نذكّر بأنّ مفهوم سرّ المعموديّة عند القدّيس بولس يتعدّى مجرّد الممارسة الطقسيّة، ليعبّر عن الاتّحاد السرّيّ بالمسيح، وهو نوع من الاتّحاد الصوفيّ، إذ يتمّ الاتّحاد بالمسيح المائت والقائم من بين الأموات من خلال حياة الرسول اليوميّة. كما أنّ سرّ الإفخارستيّة هو فعل شكر ينبع منه سلوك جديد بمقتضى العهد الذي قطعه المؤمن مع المسيح: كسر الخبز ومشاركته وإعطائه الآخرين. والتعبير الوجوديّ عن سريان ذلك العهد هو تقدمة الحياة اليوميّة عطاءً مستمرًا، وفي أقصى الظروف. ولذا، فإنّ

---

(٢٥) أقرّ هذا الدستور في أعمال المجمع الفاتيكانيّ الثاني بتاريخ ١٩٦٣/١٢/٤ ونشر في ١٩٦٣/١٢/٢٠. قلب هذا الدستور المفاهيم التي سادت قبل المجمع، فبعد أن كان الكاهن محور الاحتفال الليتورجيّ، أمسى الشعب بفضل هذه الوثيقة قلب الحياة الليتورجيّة، واستعاد الكاهن دوره الأصيل خادمًا لشعب الله. وقد جاء في رسالة بطرس الثانية آية ٩: «أمّا أنتم فجيل مختار، كهنوت ملوكيّ، أمّة مقدّسة وشعب مقتني». وأدّى ذلك إلى استخدام اللغات الحيّة التي تسمح بمشاركة جمهور المؤمنين اشتراكًا فعّالًا في صلاة الكنيسة وعبادتها. كما تركّز الوثيقة على السرّ الفصحي الذي عاشه المسيح مع تلاميذه ينبوعًا روحيًّا للاحتفال بسرّ الافخارستيّة في الكنيسة. ومع ذلك فما زالت كثير من الكنائس بعيدة عن روح هذا الدستور.

الأكل حتّى التخمة عند المؤمن، في حين يموت الآخرون جوعًا، يعتبره القدّيس بولس سلوكًا مناقضًا لممارسة سرّ الإفخارستيّة ومناقضًا تمامًا لمعناه، ليس هذا وحسب، بل سلوك مناقض لمعنى وجود الكنيسة نفسها. ويعتبر خطيئة ضدّ جسد المسيح كما جاء في (١ كورنتس ١١/ ٢١، ٢٧).

ونحن حين نطبّق المفاهيم الحديثة الثلاثة هذه على خبرة الكنيسة الأولى، فإنّنا نجد السلوك الصوفيّ ذا البعد الأسراريّ والالتزام الاجتماعيّ السياسيّ، يمثّل التجاوب على متطلّبات العهد الجديد للحبّ. فسرّ العماد مثلًا والاختبار الصوفيّ هما لحظتان قويّتان (الأولى كنسيّة والثانية شخصيّة) يلتقيان في العطاء الذاتيّ المعاش بصفته تجاوبًا مع متطلّبات الإنجيل.

ولو نظرنا إلى كاتدرائيّة شارتر(٢٦) في فرنسا لوجدنا نموذجًا منحوتًا على الحجر يبرهن على الثنائيّة التي كانت قائمة في العصور الوسطى بين الليتورجية والحياة اليوميّة. وكانت أمرًا طبيعيًّا ومقبولًا في ذلك الوقت. فأجساد القدّيسين الفارهة تبدو أمام أعيننا وكأنّها مخلوعة عن العالم وطائرة نحو السماء لتلامس الله في أعلى سماه. في حين أنّ أجساد العمّال والفلّاحين القويّة ذات العضلات المفتولة القابعة في هذا العالم (الطبقة العاملة التي خرج منها يسوع النجّار)، تقوم بكدّها وعرق جبينها بخدمة وصيانة الطبقة العاطلة عن العمل، التي لديها الوقت والطاقة الضروريّتان لممارسة الاحتفالات الليتورجيّة والمداومة على التأمّلات اليوميّة. إنّ كلّ هذه المشاهد تبرهن على مفهوم روحانيّة هذا الزمان، وهي محفورة بصورة لا تُمحى في

(٢٦) بنيت في العصور الوسطى، وعليها حفر لمشاهد القدّيسين، ومشاهد من الكتاب المقدّس، حيث كان يتمّ تعليم الدين للمسيحيّين باستخدام الرسومات الجداريّة لهذه الكاتدرائيّة الشهيرة في فرنسا.

كاتدرائيّات اللاشعور الجماعيّ لدينا. إنّ لاهوتًا تحريريًّا هو الكفيل وحدَه بتخليصنا من الحالة المعكوسة هذه.

ثانيًا- الروحانيّة مقابل الالتزام المدنيّ

إنّ نظرة شاملة إلى الثنائيّة التي تفصل بين «النظر العقليّ» و«العمل»، تسمح لنا بأن نستوضح عناصر الانحراف التي دخلت على الكلمات المعبّرة عن هذه الثنائيّة، والتي أدّت وما زالت تؤدّي إلى اختلاط الأمور وتشويشها. وسنحاول هنا إجلاء الأمور على غرار ما فعلنا في رصدنا معنى كلمة «ليتورجية» فنجد أنّ كلمة «عمل» action في بعض الروحانيّات التي كانت منتشرة في القرون المسيحيّة الأوائل تشير إلى «النشاط العقليّ» الذي يبدأ بالمسيرة النفسيّة المؤدّية إلى أعلى درجات التأمّل. وقد أطلق على هذه المسيرة النفسيّة تسمية «المراحل» أو «الوجوه النسكيّة والصوفيّة» للصلاة الباطنيّة. والمرحلة الأولى لهذا النشاط العقليّ تركّز على العنصر الفاعل (الله) والمرحلة الثانية تركّز على العنصر المنفعل (الإنسان) في مسيرة البحث عن الله. وبهذه الطريقة يحافظ - مَن يبدأ المسيرة النفسيّة هذه - على الحرّيّة الشخصيّة والمجّانيّة الإلهيّة في آن واحد.

ونجد معنى كلمة «عمل» في العظات البابويّة الحديثة، الموجّهة إلى الكهنة، والرهبان تأخذ معنًى جديدًا(٢٧).

فهي تعني «الخدمة داخل الكنيسة أو في ما بين الكنائس» ومعنى ذلك أنّ كلمة «عمل» هنا لا تتضمّن العمل السياسيّ، كما أنّ هذا «العمل»، بمفهوم الخدمة الكنسيّة، يصبح غير فعّال إذا لم يسبقه أو يواكبه التأمّل الروحيّ، على غرار ما رأينا في كلمة

---

(٢٧) Iglesias, *The Contemplative Dimension in the Writings of Pope John Paul II. Introduction*, IGNIS (Bombay), 11 (1982) p. 13.

«الليتورجية»، علمًا بأنّ كلمة «عمل» كما نستخدمها أحيانًا في حياتنا اليوميّة، يفترض أنّها تتضمّن الالتزام الاجتماعيّ والسياسيّ. بمعنى أنّها تتعدّى الخدمة الكنسيّة، كما أنّها تتعدّى المعنى الهلّينيّ لكلمة «النظر العقليّ contemplation» الذي ذكرناه بخصوص المسيرة النفسيّة. هذان المفهومان: «الخدمة الكنسيّة» و«النظر العقليّ» لكلمة «عمل» يعرّضان للخطر القوّة الاجتماعيّة والسياسيّة الكامنة في التعاليم الكتابيّة حول الصلاة والعبادة. فضلًا عن أنّ الحديث عن «أزمة روحيّة» انطلاقًا من هذه الرؤية الثنائيّة التي تضع «الروحانيّة» مقابلًا «للالتزام المدنيّ» (بشقّيه الاجتماعيّ والسياسيّ)، أو مقابلة «النظر العقليّ» «بالعمل» هو حديث مضلّل.

ولسوء الحظّ، غالبًا ما نفهم «الصلاة» على أنّها «تأمّل نظريّ» أو «اختبار اللقاء بالله»، ثمّ نضع في مقابلها كلمة «عمل» كلفظ يعبّر عن الانشغالات البشريّة فقط.

كما أنّ اللجوء إلى التصوّرات الهندسيّة للتعبير عن التعارض القائم بين «التأمّل النظريّ» و«العمل» يعكس مفاهيم العصور الوسطى لعلاقة النظر بالعمل، أو بين الله والإنسان، مثل الحديث عن العلاقة «العموديَّة» والعلاقة «الأفقيّة». إذ نرى الله الفاعل من أعلى على هيئة علاقة عموديَّة. وفي مقابله نجد الشخص الإنسانيّ الفاعل بشكل «أفقيّ». فهذان النوعان من العلاقات تجعلنا لا نندهش حينما نرى القدّيسين المنحوتين على جدار كاتدرائيّة شارتر ممطوطين إلى أعلى بشكل عموديّ، ونحيلي القامة في وضعهم الأفقيّ الذي يعبّر عن وجودهم الشاحب على الأرض. ومن زاوية أخرى، وعلى الجدار نفسه، نرى الفقراء الذين سمح فائض قيمة عملهم لهؤلاء القدّيسين بالعيش والتفرّغ للصلاة، يبدون وكأنّهم غير مكتملي النموّ في علاقتهم العموديَّة بالله، وفي وضعهم الأفقيّ، تظهرهم اللوحة كجموع تكتظّ بهم

الأرض. ونستنتج من اللوحة الجداريّة هذه في العصور الوسطى التعارض بين مَن يمارسون «التأمّل» ونطلق عليهم صفة «الروحانيّة» وهم القدّيسون، وبين المرتبكين بانشغالاتهم الماديّة ونطلق عليهم صفة «العمل» وهم العمّال والفلّاحون. إنّهم العبيد العائشون على فتات الروحانيّات المتساقطة عن موائد هؤلاء الأسياد «أي التأمّليّين». هكذا كانت الروحانيّة الإقطاعيّة في العصور الوسطى.

ومن المناسب في هذا المقام أن نعرض لموقف القدّيس «إغناطيوس دي لويولا» حول العلاقة بين «النظر» و«العمل»، فمنهجه يجمع بين التأمّل والعمل un contemplatif dans l'action. وقد قام إغناطيوس بتلخيص هذه المعضلة تلخيصًا شائقًا، سنحاول أن نبسطه وأن نعمّقه في إطار فكره الأساسيّ. فقد أخضع الصلاة والعمل للاختبار في محاولة لصقل أصالتهما.

وخلص إلى أن «إنكار الذات» هو العلاقة والبرهان الموضوعيّ على الحبّ الأصيل. والروحانيّة الحقيقيّة في نظره تنبع من الاتّحاد بروح المسيح المصلوب، كما خلص في الوقت نفسه إلى أنّ «البحث عن المصلحة الذاتيّة» يمكنه أن يفسد «التأمّل» و«العمل» كليهما. وهذا يعني الرفض المقنع لشرب كأس المسيح ورفض معموديّة الصليب.

ولبيان العلاقة الوطيدة التي يجب أن تكون بين الصلاة والعمل، يحضرنا في هذا المقام المثال الذي سمعناه مرارًا بخصوص وصيّة القدّيس إغناطيوس للشبّان اليسوعيّين الذين كانوا يقضون فترات طويلة في التأمّل والصلاة - وكان هذا الميل موضة في عصره كما هو الحال اليوم مع الباحثين عن التصوّف الشرقيّ والحركات المواهبيّة وغيرها(٢٨) - كان إغناطيوس يطلب

---

(٢٨) **الحركات المواهبيّة**: هو تيّار مسيحيّ يؤمن بدور الروح القدس في حياة=

إلى هؤلاء الشبّان، أن يجتهدوا في تنفيذ واجبات دعوتهم الرهبانيّة بروح «إنكار الذات» والتضحية، كما جاء في الرسالة إلى (أهل رومية ١٢/١). وكان يذكّر دومًا هؤلاء الشبّان بأنّه حين يصل المرء إلى الدرجة التي يستطيع فيها **إنكار ذاته**، لن يكون لديه أيّة صعوبة في التقاء الله. ولن يستغرق وقتًا طويلًا حينذاك للبحث عن الله ولقائه.

إنّ العقيدة الثمينة هذه التي اختبرها إغناطيوس في القرن السادس عشر، والمدفونة في أعماق التقليد النسكيّ الغربيّ، علينا أن نعيد اكتشافها اليوم، وأن نعتبرها بمثابة المعيار الأصيل للروحانيّة الحقيقيّة.

إنّ لهذا المبدأ الإغناطيّ أسسًا مسيحانيّة يمكن التدليل عليها بسهولة ويسر:

١ - إنّ في شخص الله المتّحد بالإنسان يسوع تمّت المصالحة بين الله والإنسانيّة بصورةٍ لا يمكن فصم عراها.

٢ - تمّت هذه المصالحة بين الإنسان والله **بإخلاء الله ذاته** على خشبة الصليب بصورة تمكّن الإنسان من رؤية عمليّة التخلية، وتساعده على ولوج كنه الله المتخلّي عن ذاته تخلّيًا أصليًّا في سرّ التجسّد.

٣ - تظهر في المسيح المصلوب العلاقة العميقة بين ما هو إلهيّ وما هو إنسانيّ، لدرجة تسمح لنا بأن نلمس الله في ما هو إنسانيّ، ونلمس ما هو إنسانيّ في الله.

=الكنيسة، ومعروف تقليديًّا أنّ هناك ٧ مواهب أساسيّة للروح القدس ينالها المؤمن بوضع اليد عليه. وقد ظهرت هذه الحركة أوّلًا في الولايات المتّحدة عند الكنيسة البروتستانتيّة، ثمّ انتقلت إلى الكنيسة الكاثوليكيّة في ما بعد. وغالبًا ما يغلب على هذه الحركات النزعة العاطفيّة واللعب على مشاعر المؤمنين البسطاء.

شريطة أن نتّخذ في حياتنا من الصليب هدفًا: ففي الصليب تكمن عمليّة التبادل المزدوجة بين حبّ الله للإنسان وحبّ الإنسان لله في آن.

وبالنتيجة، إذا أردت أن تبحث عن الله، انكر ذاتك إنكارًا كاملًا، حينئذ تصل إلى أعمق أعماق كلّ ما هو إنسانيّ بداخلك كما بداخل الآخرين. وبالعكس، إذا أردت أن تبحث عن الإنسان، التزم بالعمل المحرّر للآخرين، من دون أيّة شبهة في البحث بأنانيّة عن ذاتك، حينئذ ستكون قد اختبرت في العمق لقاء الله. وعليه، فبدون إنكار الذات يُصبح كلّ من الصلاة والعمل مجرّد وهم. إذ يغدو انطواء الإنسان على ذاته والتمرّس بها تأمّلًا باطنيًا، والنظرة إلى الخارج extraversion تصبح التزامًا سياسيًا.

فعلينا إذًا أن نركّز جهودنا على الالتزام الصارم بالإنجيل. فهو يدعونا إلى التخلّي عن الذات، وإنكار الذات، كما يدعونا إلى حمل صليبنا كشرط مسبق لاكتساب الاستعداد الحقيقيّ والباطنيّ، الذي يميّز الرسول عن غيره من الناس. هذه هي الروحانيّة الأصيلة. وإن كانت الكنيسة تواجه أزمة الآن[٢٩] في

(٢٩) إذا كانت أزمة الكنيسة في الغرب ترجع إلى سيطرة التكنولوجيا على حياة الناس، وغياب الكنيسة في الأوساط المختلفة، وسيادة النزعة العقلانيّة البحتة، فإنّها في الشرق، وفي مصر بخاصّة، تكمن في جمود الطقوس والازدواجيّة بين التمسّك بالتقاليد الدينيّة الصارمة، وسيادة النزعة الحرفيّة في تفسير الكتاب المقدّس عند المسيحيّين والمسلمين. وغياب القدوة، حيث إنّ رجال الدين يستفيدون بوضعهم المتميّز كرجال الله مسيحيّين ومسلمين ليكبّلوا ضمائر الناس البسطاء وحتّى المتعلّمين؛ ممّا جعل بعض الشبّان الواعي يرفض هذه الكنائس والجوامع (الحركة الإسلاميّة) ويعطي نفسه الحقّ في التفسير، وفي التغيير في المعطيات التقليديّة، وبعضهم ترك تمامًا أمور الدين لينصرف إلى الدنيا، وهذا نقص خطير في دور رجل الدين في بلادنا.

مواجهة التحدّيات المعاصرة، فإنّ السبب لا يعود إلى نقص الصلاة وحسب، بل يعود إلى أنّ العالم الحديث الذي يدفعنا المجمع الڤاتيكانيّ الثاني إلى حواره، يقدّم إلينا مسيحًا مزيّفًا، مسيحًا يصنعه ويجمّله لنا، بعد أن يجرّده من صليبه؛ العالم الحديث هذا يدفعنا إلى البحث عن المسيح في أماكن ليس فيها مسيح أصلًا[٣٠]. لا بل يدفعنا العالم الحديث إلى تناسي العالم الواقعيّ والحقيقيّ، المليء بالمظالم وعدم العدالة. هذا العالم الذي فيه المسيح معلّق على الصليب، يدعونا مَن على الخشبة أن ننضمّ إليه وتحت رايته لنشاركه في معركته ضدّ الظلم وعدم العدالة.

وجدير بنا أن نعرض نموذجين كتابيّين يوضحان لنا معالم الروحانيّة الأصليّة التي نبحث عنها.

النموذج الأوّل: هو خبرة إبراهيم الخليل في لقائه الله[٣١].

(٣٠) إنّ بريق البضائع والتكنولوجية الآتية من الغرب في كلّ مجالات الملبس والأكل والسكن والاتّصالات وثورة المعلومات كثيرًا ما يلهي المؤمنين المسيحيّين عن التمييز في استخدام ما هو مفيد للإنسان وما هو غير مفيد. والتكالب على الاستهلاك التكنولوجيّ البرّاق والمسيح المزيّف يمرّان عبر كلّ هذه التكنولوجية بحجّة أنّ الغرب المسيحيّ هو الذي أنتج هذه المنتجات. وأكبر خطر على المسيحيّين في مصر والعالم العربيّ هو انصياعهم لقوانين السوق التي تعلو على كلّ قانون بما فيه قانون الإيمان بالمسيح، بكلّ ما يحمل من إيثار للآخر، ومشاركة، وغفران، وتضحية، وعفاف. إنّ الانحياز للفقراء في بلد نام مثل مصر أصبح بضاعة بائرة في ظلّ التنافس المحموم على مواكبة الاستهلاك السفيه كما يقول فهمي هويدي.

(٣١) راجع **الكتاب المقدّس - العهد القديم** «سفر التكوين» فصل ١/١٢ حتّى فصل ٢٥/آية ١١: قصّة عشرة إبراهيم الخليل مع الله، إذ إنّ المعرفة الباطنيّة، والإيمان المطلق بالله ارتبط بجعل إبراهيم «أمّة كبيرة»، وهو الذي كانت امرأته عاقرًا في الأساس.

والنموذج الثاني: معركة موسى لتحقيق العدالة لشعبه[٣٢].

فهذان النموذجان يظهران لنا أنّ أيّة مسيرة مع الله لا تصل إلى قمّتها إلّا من خلال الوعي بالانتماء إلى شعب ما. وأن أيّ تضامن مع أيّ شعب كان، لن يصل إلى قمّة لقائه بالله، إلّا عبر الصليب. فهنا وهنا فقط، يصالح المسيح شعب الله، مع إله الشعب.

وإذا عدنا إلى واقعنا الآسيويّ، فإنّنا نجد هذين النموذجين الكتابيَّيْن توازيهما رؤيتان للتخلّي عن الذات تعملان في آسيا.

أمّا الرؤية الأولى فنابعة من الديانات العرفانيّة[٣٣] الموجودة في قارَّة آسيا (البوذيّة - الهندوسيّة - التاويَّة).

وأمّا الرؤية الثانية فنابعة من الإيديولوجيا الاشتراكيّة الموجودة في القارَّة نفسها (جمهوريّة الصين الشعبيّة - فيتنام). ورجعة إلى نموذج إبراهيم، يذكّرنا إنجيل يوحنّا في (٨/ ٥٦) بأنّ يسوع يعلن أنّ إبراهيم التقاه في التاريخ: «قبل أن يكون إبراهيم، أنا كائن» (يوحنّا ٨/ ٥٨).

كما أنّ إيمان إبراهيم بالله، يكشف لنا الاضطرابات التي

---

(٣٢) راجع قصّة ولادة موسى وإنقاذ حياته بواسطة ابنة فرعون، ثمّ الأزمة التي عاشها بين تربيته في القصر الفرعونيّ وانتمائه إلى الشعب العبرانيّ، وانحيازه لشعبه ثمّ هربه إلى سيناء ودعوة الربّ إيّاه مباشرة ليذهب لتحرير شعبه من نير فرعون، الكتاب المقدّس - العهد القديم في سفر الخروج فصل (٢/ ١) إلى نهاية السفر فصل (٤٠/ ٣٨). وهنا نرى كيف أنّ موسى بعد إحساسه ووعيه بالانتماء إلى الشعب العبرانيّ في مصر - حينما ظهر ذلك في انحيازه إلى العبرانيّ وقتله المصريّ وبعد هروبه من مصر إلى سيناء خوفًا من فضيحة أمره - نما إيمانه ووعيه بحضور الله حتّى إنّه عُرف بأنّه «كليم الله» وكانت عشرته الله سببًا مباشرًا في تضامنه مع شعبه والعمل على تحريره.

(٣٣) الديانات «الغنوصيّة» في الكتاب سنعرّبها إلى «عرفانيّة» والمقصود بهذه الديانات هو الحصول على الخلاص من خلال المعرفة، أي كلّما ارتقى الإنسان في المعرفة اكتمل خلاصُه وتحقّق تحرّره من قيود الزمان والمكان.

عاناها هذا الرجل في مسيرة بحثه المضني، عن هذا الإله وفي سبيل حياة روحيّة، ترك من أجلها بيته وأرضه راميًا نفسه في قاع المجهول. وبفضل تدريبه الروحيّ المستمرّ، وصل إبراهيم إلى درجة من التخلّي عن ذاته وأملاكه، جعلته يتخلّى حتّى عن ابنه الوحيد، من أجل هذا الإله. ونعرف كيف احتلّ الله خطوة بخطوة، مكانة أكبر فأكبر في قلب إبراهيم، حتّى وصل إبراهيم إلى الوعي الذاتيّ بأنّ هذا الإله الذي ملك عليه لم يكن إلّا إله البشريّة كلّها.

وهكذا أصبح تجرُّد إبراهيم الذي دعم طاعته لله، مقياسًا لكلّ مؤمن اليوم. فالمسيحيّون المنتمون إلى كلّ الشعوب والأمم، وفي كلّ العصور، أعلنوا وما زالوا يعلنون وسيعلنون أنّ أباهم في الإيمان هو إبراهيم. وبلغت مسيرة إبراهيم مع الله قمّتها في تأسيس شعب الله، وبالتحديد عندما تخلّى عن كلّ شيء والتقى إبراهيمُ يسوعَ من خلال اتّحاده بالله وبوعيه بالانتماء إلى شعب الله.

أمّا موسى فقد بدأ مسيرته على عكس إبراهيم. إذ بدأ بالالتزام بشعبه العبرانيّ في مصر، وانتهى باكتشاف الله، لأنّه بدأ هذه المسيرة بحبّ الآخرين والتخلّي عن ذاته. هذا الفهم المسيحانيّ لنموذج موسى تعلنه **الرسالة إلى العبرانيّين** بكلّ وضوح. فهو كان مدعوًّا من الله مثل إبراهيم. وقد التقى موسى شخص المسيح قبل أن يلتقي شخص يسوع كما تقول **الرسالة إلى العبرانيّين**. والمقصود بيسوع هنا، هو يسوع الناصريّ، صاحب اللحظة المتميّزة في التاريخ البشريّ بكامله، وحيث يظلّ صليب المسيح منتصبًا، حتّى تكتمل مسيرة مملكة العدل والسلام. وموسى الذي تربّى في قصر فرعون على غير الإيمان، لم يكن قد تعرّف يهوه بعد، التقى المسيح من خلال تضامنه مع إخوته المتألّمين في مصر، أي من خلال الصليب المتمثّل في تخلّيه

الشجاع عن الراحة في قصر فرعون. وتقول **الرسالة إلى العبرانيّين** هذا المعنى: «بالإيمان رفض موسى، حين صار شابًّا، أن يدعى ابنًا لابنه فرعون، وآثر أن يشارك شعب الله في عذابه، على التمتّع الزائل بالخطيّة. وعدَّ عار المسيح غنًى أعظم من كنوز مصر، لأنّه كان يطمح إلى الثواب» (عبرانيّون ١١/ ٢٤-٢٦).

رفض موسى أن يصبح جزءًا من نظام يقوم على القهر، واختار الانفصال عن هذا النظام ليتضامن مع شعبه المقهور في مصر. هذا الاختيار، اعتبره رسل العهد الجديد اختيارًا من أجل المسيح، لأنّه اكتسب أصالته وعمقه من موقفه الذي تخلّى فيه عن أمنه الشخصيّ. ومن هنا يصبح من الطبيعيّ أنّ حبّه الآخرين وإنكاره ذاته، بلغ قمّته في ما بعد عند لقائه يهوه في جبل سيناء.

وفي النهاية، نرى أنّ لاهوت التحرير، وبعد انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، أعاد الاعتبار إلى لاهوت الصليب في الكنيسة. إنّ تعبيرَي «التأمّل» و«العمل» لا يستمدّان أصالتهما الواحد من الآخر، إنّ كليهما يستمدّانها من الصليب المرفوع في كلّ مكان تقهره الهياكل المكرّسة لعبادة «مامون» (إله المال)، والمنتصبة على أشلاء فقراء الله.

إنّ الروحانيّة الحقيقيّة يجب أن تُؤسَّس منذ الآن، على التسامي والتفوّق على الذات، وعلى إنكار الذات. هذا الإنكار يتحوّل إلى تحقيق الذات كما جاء في (متّى ١٦/ ٢٥) وينمو في الآخر وبالآخر، وليس فقط الآخر الإله الموجود في عمق انتظارنا، والذي نبحث عنه في صلاتنا، ولكن في الآخر الإنسان أيضًا، والمختبئ في الآخرين بصفتهم «الضحيّة والقاضي»[٣٤]

---

(٣٤) مصطلح كتابيّ يُطلق على المسيح «حمل الله» الذي ضحّى بنفسه حبًّا للبشر (أشعياء ٥٣/ ٧)، هذا الحمل أصبح الحمل الممجّد الذي انتصر على=

ضحيّة المظالم الإنسانيّة وعدم العدالة. والقاضي لأنّهم يُعرُّونَ أصحاب هذه المظالم وجلّاديها من سترتهم المقدّسة، كما جاء في (متّى ٢٥/ ٣٥-٣٦). فهؤلاء الضحايا والمظلومون يحتاجون إلى خدمتنا العمليّة، لا إلى خدمتنا التأمّليّة وحسب. إنّ نموذجَي الروحانيّة هذين، نموذج إبراهيم ونموذج موسى يلتقيان معًا. فهما يشيران إلى المسيح الذي يمكن الالتقاء به كإله متأنِّس على الصليب الذي فيه يشكّل البحث عن الله والاهتمام بالإنسان مسيرة خلاصيّة واحدة: هي مسيرة تحرير.

ثالثًا- الالتزام المدنيّ (الاجتماعيّ والسياسيّ) مقابل الالتزام الليتورجيّ

نركّز في هذه الفقرة على يسوع الإنسان، ويظهر التباين بين لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة ولاهوت البطريركيّة اللاتينيّة الغربيّة، في طريق فهمهما نصوص المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، في كيفيّة معالجة الثنائيّة الثالثة، التي تفصل بين الالتزام المدنيّ engagement séculier (الاجتماعيّ والسياسيّ)، والالتزام بممارسة الأسرار المقدّسة في الحياة المسيحيّة.

وفي ما يلي سنحاول أن نوضح العلاقة الصحيحة بين هذين البعدين كما يظهران في تعاليم العهد الجديد. وسنستشهد بواحد من أكثر الناشطين من دعاة اللاهوت التقدّميّ الأوروبّيّ في طريقة

=الموت وعلى كلّ قوى الشرّ، وبهذه الصفة سيدين العالم كما جاء في سفر الرؤيا للقدّيس يوحنّا من الفصل (١/٤-١٧/٧). «ورأيتُ بين العرش والحيوانات الأربعة والشيوخ حملًا قائمًا كأنّه ذبيح له سبعة قرون وسبع أعين هي أرواح الله السبعة التي أرسلت إلى الأرض كلّها... إلخ» وما ينطبق على المسيح الحمل الديّان ينطبق على كلّ الذين ضحّوا بأنفسهم، والذين عوملوا بقسوة، وأصبحوا ضحيّة المظالِمَ. إذ ستصبح براءتهم دليل اتّهام مُسلّط كالسيف على رقاب الظالمين، في كلّ مكان وكلّ زمان.

فهمه نصوص المجمع الفاتيكانيّ الثاني، بدلًا من استشهادنا بأحد لاهوتيّي أمريكا اللاتينيّة، وهو إدوارد شيليبكس Edward Schillebeeckx(٣٥).

فقد شرع شيليبكس في عمل ملخّص غاية في الاقتضاب لعقيدة **العهد الجديد** حول الحياة المدنيّة والعبادة في تحليل كلمة «ليتورجية» في الإطار الذي عاش فيه يسوع الإنسان، فيقول: «لم يعطِ يسوع حياته على الأرض في احتفال ليتورجيّ.. بل على العكس دفع حياته ثمنًا لأزمة مدنيّة ظاهرة، مهما تلوّنت باللون الدينيّ. فيسوع ظلّ أمينًا لله الآب وللإنسان.. وأعطى حياته كلّها أحبّاءَه، في ظلّ تضافر سلسلة من الظروف المدنيّة. ونحن نستنتج من هذا الكلام أنّ حدث الجلجلة لم يكن احتفالًا «ليتورجيًّا» كنسيًّا. ولكنّه كان لحظة من الحياة البشريّة التي عاشها يسوع في جَوٍّ من العبادة. وعلينا نحن، أن نجد في هذه اللحظة فداءنا».

وفي تفسيره **الرسالة إلى العبرانيّين**، يعتقد شيليبكس أنّه: «من الممكن الحديث عن ليتورجية مدنيّة» ويضيف قائلًا ما معناه: «أنَّ كلمة العبادة اكتسبت مفهومًا جديدًا في العهد الجديد». فالحياة الإنسانيّة نفسها أصبحت تُعاش على أنّها «ليتورجية» أو عبادة مقدّمة إلى الله، على غرار تقدمة يسوع ذاتَه وحياته ذبيحةً، فتصبح الحياة المسيحيّة في صلب هذا العالم فعل عبادة. وهكذا فإنّ «العهد الجديد يلحّ بكلّ وضوح على مفهوم العبادة المدنيّة»(٣٦).

---

(٣٥) Edward Schillebeeckx, *God the Future of Man*, Sheed and Ward, New York, 1968, pp. 98-103.

(٣٦) معناه تحويل الليتورجية إلى مجرّد مجموعة من الطقوس القانونيّة التي تنظّم علاقة البطريرك برئيس الأساقفة، بالأسقف، بالكاهن، بالشمّاس، بالعلمانيّ. أي الانصراف عن جوهر العبادة الموجّهة إلى الله والتي=

ويختتم شيليبكس تعليقه قائلًا: «إنّ الالتزام المسيحيّ بالمساهمة في تأسيس المجتمع الإنسانيّ، هنا والآن، وبمساهمته في مقاومة المظالم التي تفسد السلام الاجتماعيّ بين البشر. هذا الالتزام، ليس له ما يبرّره كتابيًّا وحسب، ولكن يجب أن يعاش عبادةً مدنيّة مكتسبة من الجوهر الكتابيّ في المسيحيَّة. حينئذ فقط، يكفّ الإيمان المسيحيّ عن أن يصبح هروبًا من العالم ولجوءًا إلى ليتورجيا الكنيسة».

على ما يبدو هنا، فإنّ شيليبكس يستخدم كلمة «ليتورجية» بالمعنى نفسه الذي استخدمه المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، أي بمعنى توحُّد الليتورجية المدنيّة والليتورجية الكنسيّة. ثمّ يتساءل قائلًا: «أليست المسيحيّة هي تضامن مع البشريّة جمعاء»؟!

إنّ إجابة المجمع الڤاتيكانيّ واضحة، فليتورجية الكنيسة هي الينبوع وقمّة ليتورجية الحياة. لأنّ الالتزام المسيحيّ يعني أن نعيش الإنجيل بروح التضحية بالذات على خطى المسيح، كما يستمدّ هذا الالتزام شرعيّته ومصدر وجوده، وفي الوقت نفسه يصل إلى قمّته في الإجماع الليتورجيّ الرسميّ لشعب الله الذي يحتفل بصورة سرّيّة بسرّ الفداء. ونحن نقول في القدّاس اللاتينيّ «به ومعه وفيه»، في الروح الواحد، كسر تسبيح الآب.

إنّ هذا الإلحاح على الليتورجية الكنسيّة بوصفها «ينبوع وقمّة» يمكن فهمه في ضوء الرؤية التي ارتبطت بالإصلاح الليتورجيّ الذي تمّ قبل المجمع الڤاتيكانيّ الثاني. وارتبطت هذه الرؤية بالتشديد على دور الليتورجية التراتبيّ. وهذا التشديد كان يضعف مكانه سرّ المعموديّة المؤسّسة عليها الليتورجية لدرجة أنّ الليتورجية المدنيّة كان عليها أن تنطبع بطابع الليتورجية الكنسيّة

=تحتفل بما يحياه المؤمن إلى تضييع الوقت في ضبط العلاقات القانونيّة والبروتوكولات التي تنظّم المؤمنين مراتبيًّا.

الموجودة بشكل تراتبيّ بصفتها سابقة في وجودها على الليتورجية المدنيّة.

إنّ لاهوت التحرير يعطي الأولويّة إنسانيَّة يسوع التاريخ وارتباط الكنيسة بهذه الإنسانيّة. وعليه، فهو يرفض المبدأ القائل «أينما توجد الكنيسة يوجد المسيح» ليعطي الأولويّة المبدأ العكسيّ: «حيثما يوجد المسيح توجد الكنيسة»، ولكنّ هذا المسيح الذي توجد برفقته الكنيسة الأصليّة، يمكن إدراكه بوضوح، على أنّه المسيح المتجسّد في التاريخ والفاعل في الزمان والمكان، والذي يكمل بشكل أسراريّ sacramentellement حضوره في «جسد ودم» إخوته الصغار الذين يصرخون ويتألّمون، وليس الحاضر في مسيح محكوم بصورة قانونيّة في جماعة مؤسّسة ذات عبادات طقسيّة شكليّة.

إنّ الكنيسة بوصفها «خادمة الأسرار» مدعوّة دعوة أكيدة، إلى تقديم هذه الخدمة لتحويل الجسد المتألِّم والدم المهدور، الجسد المكسور والمقسّم، إلى مناسبة الدخول في المعركة من أجل بناء السلام الحقيقيّ؛ حتّى يصبح هذا الجسد وهذا الدم احتفالًا حقيقيًّا بسرّ الإفخارستيّة، وحتّى يصبحان ترنيمة خاصّة للشكر والرجاء النابعين من يسوع.

وإذا كانت بنية الكنيسة المؤسَّساتيَّة تجعلها غير قادرة إطلاقًا على إنجاز هذا التحويل - فهنا نقصد من خلال ليتورجية الكنيسة بالذات - فربّما لأنّها قد انقطعت عن رأسها[٣٧] الذي هو

(٣٧) يربط بعض الكهنة حضور القدّاس وممارسة الأسرار داخل أسوار الكنيسة المبنيّة بالحجر بخلاص المسيحيّ. وغالبًا ما ينسون أنّ المسيح غير موجود في هذه الكنائس التي لا تمنح الشبّان والشابّات المعنى الحقيقيّ لما يحتفلون به في الكنيسة. إذ أصبحت مجرّد مجموعة طقوس شكليّة، منفصلة تمامًا عن حياة الشبّان والشابّات. وتعطي عن المسيح صورةً=

المسيح، وفي هذه الحالة تفقد مبرّرات وجودها الكنسيَّة، وتكفّ عن القيام بدورها الخلاصيّ. كما أنّها تفقد وضعها كمكان «وينبوع وقمّة» العبادة المدنيّة.

إنّ إدراك يسوع إنسانًا تاريخيًّا متموضعًا في المكان والزمان هو الذي يقودنا إلى البحث عن «الليتورجية» الحقيقيّة التي لا يمكن أن تقوم بها إلّا كنيسة حقيقيّة أصيلة.

هذه الكنيسة الخادمة حينما تتحوّل إلى جماعات قاعديّة يمكن المسيح أن يتمّم فيها سرّه الفصحيّ «بالروح والجسد»، كما يصبح بإمكانها أن «تتعلّم» كيف تتحوّل إلى حاملة أصيلة لحضور المسيح، فتستعيد بذلك سلطتها المفقودة «الكنيسة المعلّمة». هذه هي الثورة الكنسيّة التي تولد من رحم لاهوت التحرير، ونعني بها ربط ليتورجية الكنيسة بالحياة المدنيّة. هذا هو ما فعله يسوع نفسه. فقد بدأ يبني الكنيسة الناشئة في فلسطين عبر الجلجلة. والطريق إلى الجلجلة بدأ منذ ميلاده في المذود وإبّان حياته البشريّة التي عاشها لحظاتِ عبادة.

وحتّى ندرك مدى التحدِّي الذي أحدثه يسوع في الحياة الكنسيّة، سنحاول عرض الطريقة التي قدَّم بها اللاهوت الكلاسيكيّ «إنسانيّة المسيح»، لنرى المسافة التي تفصل بين رؤيتَيْ الإنسانيَّة. والواضح أنّ إنسانيّة المسيح كانت تُحجب عند لاهوتيّي هذا العصر كما كانت مهملة في الروحانيّة. وفي المقابل كانت تنتاب الشعوب المسيحيّة موجات من التمرّد والعصيان

=منفِّرة غير مُحبَّبة. مسيح يُمالئ الأغنياء على حساب الفقراء، مسيح يبحث عن المال، مسيح يهتمّ بالمظهر وليس بالجوهر. هذا هو معنى أنّ الكنيسة انقطعت عن رأسها الذي هو المسيح. فهي لا تمارس روح المحبّة والرحمة بقدر ما تمارس دور الرقابة والمحاكمة، لذلك ينطبق عليها قول المسيح: «أريد رحمةً لا ذبيحة».

تتّخذ طابعًا إنسانيًّا مدنيًّا، ينعكس صداها عند بعض رجال الإكليروس فيتذكّرون الجانب الإنسانيّ في حياة يسوع، وغالبًا ما كان ردّ الفعل يأخذ شكل عبادة مخصّصة ليسوع الإنسان الإله.

وقد ظهرت في نهاية العصور الوسطى أيضًا اتّجاهات لاهوتيّة أسقطت البعد الإنسانيّ عند المسيح، واعتمدت على تجريد الله من إنسانيّته، وأظهرته في تصوّرات لاهوتيّة عقليّة منفصلة تمامًا عن الواقع الإنسانيّ. كما ظهرت روحانيّات منفصلة تمامًا عن الجسد، اختزلت خبرة لقاءِ اللهِ الإنسان في خليط من الزهد الذي يطمح إلى التخلّص من الجسد والاتّحاد بالروح الإلهيّة المجرّدة عن إنسانيّة المسيح. وسادت النزعة القانونيّة التي تعاملت مع المسيحيّين على أنّهم مجرّد تابعين لبابا روما[(٣٨)]. وفي مقابل الاتّجاهات التجريديّة للمؤسّسة الكنسيّة، تفجّر التديّن الشعبيّ، وابتُكِر الكثير من الحركات التقويّة التي ركّزت اهتمامها على إنسانيّة المسيح، محتفظة على هذا النحو بصحّة الكنيسة. فأصبحت عبادة «جسد المسيح» و«دم المسيح» و«الجروحات الخمسة للمسيح» إلخ... ردّ فعل طبيعيّ من المؤمنين البسطاء، لإعادة تأهيل الليتورجية الكنسيّة، وتذكير الكنيسة الرسميّة بالأسس المسيحيّة الراسخة. فالحركات التقويّة الفرنسيسكانيّة، مثل الاهتمام بمغارة ميلاد يسوع، وتقديس صليب يسوع، تربط المؤمنين بقوّة، بالأشياء الجوهريّة في المسيحيّة. كما أنّ الحركة التقويّة التي قامت على عبادة «القلب المقدّس»، والتي ترجع أصولها البعيدة إلى كتابة القدّيستَيْن مكتيلدا Mechtilde وجرترودا

(٣٨) هذا ما يحدث في مصر حيث يظنّ بعض الكاثوليك أنّ ارتباطهم العقائديّ ببابا روما يضمن لهم بشكل ميكانيكيّ الخلاص. أو على العكس، يعتبر الأقباط الأرثوذكس أنّ استقلالهم القانونيّ عن روما يجعلهم مُلّاك الحقيقة الخلاصيّة بدون ممارسة المحبّة للجميع.

Gertrude من أكثر العبادات انتشارًا، كما أنّها أكثر الحركات المرتبطة بإنسانيّة المسيح وتقوم على أسس لاهوتيّة راسخة. وقد اكتسبت هذه العبادة صبغة رسميّة في الكنيسة بفضل مجهود الآباء اليسوعيّين الذين اعترفوا بمكانتها الخاصّة في دراساتهم اللاهوتيّة النظريّة، وكذلك في الممارسات التقويّة الشعبيّة. وسدّوا هكذا النقص الذي نجم عن غياب التركيز على إنسانيّة المسيح في الليتورجيات الإكليريكيّة التي كانت منتشرة في ذلك الزمان، والتي كانت بعيدة تمامًا عن انشغالات الناس. وقد تجاوبت السلطة الكنسيّة مع لاهوتيّي هذا العصر وأصدرت رسالة بابويّة تحثّ على عبادة قلب يسوع. وإن كانت هذه العبادة قد فقدت فاعليّتها اليوم، فلأنّ الليتورجية الجديدة جعلتها تفقد مبرّر وجودها.

ولئن كان اللاهوت الكلاسيكيّ غير المحرّر أفرز رغم ذلك، حركات تقويّة داخل الكنيسة، فإنّ لاهوت التحرير يمكنه أن يركّز على المسيح الذي صار واحدًا منّا، ومساعدة الكنيسة على العبور من مسيح التأمّلات المجرّدة إلى المسيح الذي صار حيًّا بجسده ودمه. ومهما كانت عبادة قلب يسوع تقليديَّة غريبة، لأنّها تمحورت على نظريّة محو الإهانات التي لحقت بقلب يسوع، ولأنّها كانت تتحوّل أحيانًا إلى ممارسات مرضيّة بعيدًا عن روح العبادة الحقيقيّة. فإنّ لاهوت التحرير يضعنا مع مسيح مماثل ولكنّه واقعيّ، قلبه يدمي، ويدعونا إلى ممارسة أفعال المحبّة الجسورة. مسيح جائع، وعطشان، وعار، ومريض، ولا مأوى له، وسجين بسلاسل القوانين الاجتماعيّة الجائرة (متّى ٢٥/ ٣١-٤٦)، مسيح ينتمي إلى الطبقة العاملة بصفته نجّارًا (متّى ١٣/ ٥٥)، مسيح لا يجد مكانًا يولد فيه (لوقا ٢/ ٧)، وليس له حجر يضع رأسه عليه (متّى ٨/ ٢٠)، ولا يجد مكانًا يدفن فيه (متّى ٢٧/ ٦٠). مسيح يشكّل خطرًا على هيرودس لدرجة أنّ

هيرودس تعقّبه ليقتله (متّى ٢/ ١٣)، مسيح مفترى عليه أمام المحكمة (لوقا ٢٣/ ١-٨)، مسيح معذّب من قبل الشرطة (متّى ٢٧/ ٢٦)، مسيح عومل معاملة المجرمين (لوقا ٢٣/ ٣٩)، مسيح وقع ضحيّة تعصّب الكهنة والنفاق السياسيّ (متّى ٢٧/ ١١-٢٣)، مسيح قائد غير مرغوب فيه (يوحنّا ١٩/ ١٤-١٥).

هذا هو المسيح ذو الوجه والقلب الإنسانيّين اللذين يتطابقان مع النزعة الإنسانيّة المسيحيّة المناسبة لعصرنا. هذا المسيح الذي يفتح عقولنا حتّى نفهم الأسباب الحقيقيّة الكامنة والخفيّة في عالمنا الحاضر، والتي تعمل على تجريد الإنسان من إنسانيّته. وهو الذي يقترح علينا نموذجًا مختلفًا للمجتمع الإنسانيّ: مجتمعًا يتمحور على نموّ الإنسان حقيقيًّا لا حول تراكم الفوائد والممتلكات. وتنطلق مسيرة هذا المجتمع من قاعدة التمييز بين الغث والثمين. وهذا التمييز لا يختلف كثيرًا في منهجه عن المنهج الكلاسيكيّ: تحدّي العدوّ، واختيار الاستراتيجيّة، وبدء المعركة لتحقيق ملكوت الروح بالثقة والرجاء وبنعمة الله.

وختامًا،

فإنّ المسيح الذي يسعى إليه هذا التوجّه الإنسانيّ ليس مسيح «الجمعة العظيمة» وحسب، حتّى لا نصاب بمسيانيَّة مرضيَّة ترزح تحت ثقل القضايا الاجتماعيّة، من دون أن تترك مجالًا للفرح والخبرة الجماليّة، والعلاقات الحميمة بين الأشخاص، كلّ هذه الأشياء التي تعدّ من مُقَوِّمات النموّ الإنسانيّ الأصيل. بل نسعى أيضًا إلى وجه المسيح القائم من بين الأموات، والمنتصر على قوى الظلام، مسيح الفرح والنور، مسيح يدعو إلى ملء الحياة، يشفي ويُطعم الجياع، يُضمِّد جروح المجزومين

والعميان، ويُعيد المطرودين إلى الحظيرة الاجتماعيّة. مسيح يعيد بناء كلّ شيء، يعرف الألم ولكن يكافح وهو مملوء بالرجاء. مسيح ممجَّد حتّى وهو مرفوع على الصليب[٣٩].

(٣٩) غالبًا ما يعتقد المسيحيّون في مصر أنّ «المجد» ينفصل عن المجهود، وعن الألم، وعن الصعوبات؛ وأنّ الإيمان بالمسيح يعفي الإنسان من مواجهة الصعوبات، واستغلال الطاقات الجسديّة والروحيّة التي أعطاها اللهُ الإنسان. وهذا يعكس مدى فهم الإيمان المسيحيّ فهمًا مشوَّهًا، لأنّ الإيمان بالمسيح لا يعفي المسيحيّ من مقابلة الصعاب، ومن الكفاح في الحياة، ومن ممارسة الحرّيّة الشخصيّة، والتمييز الروحيّ، بل إنّ هذا الإيمان يخلق في الإنسان القدرة، والصبر على المكاره، والأمانة على المبادئ السامية في أحلك الظروف. ولذلك يقول المسيح مخاطبًا الآب في إنجيل يوحنّا في خطبة الوداع «أتت الساعة، مجد ابنك..».

الفصل الثاني

في الاقتداء بيسوع الفقير[1]

لقد دعت الجمعيّة المسكونيّة للاهوت العالم الثالث[2] الكنيسة الجامعة إلى تركيز جُلّ اهتمامها على وضع الفقراء في العالم الثالث، وذلك مرّات عديدة. وقضيّة التركيز على أوضاع الفقراء وهي أحد الأعمدة الأساسيّة التي يعتمد عليها فكر هذه الجمعيّة. كما إنّها دعت إلى جعل الفقراء منطلقًا إلى روحانيَّة الكنيسة وغايةً. وتفسير ذلك التوجُّه النابع من جوهر الرسالة الذي يعلنها الله في الكتاب المقدّس، هو «الاهتمام التفضيليّ بالفقراء»[3].

---

(١) ظهر هذا المقال في مجلّة The Way, 24 (1984), 186-197 بسريلانكا. ويعالج فيها الأب بييريس قضيّة «حياة الفقراء» في إطار الأسبوع الثاني من كتاب الرياضات الروحيّة للقدّيس إغناطيوس دي لويولا مؤسّس الرهبانيّة اليسوعيّة.

(٢) تأسّست هذه الجمعيّة العام ١٩٧٧ في أثناء انعقاد مؤتمر دار السلام في تنزانيا. وهو مؤتمر دوليّ جمع ممثّلين من قارتّي أفريقيا وآسيا، إلى جانب أمريكا اللاتينيّة، وكان موضوعه البحث عن العناصر المشتركة التي توحّد بين لاهوتيّي العالم الثالث. إلى جانب التعاون في الكفاح المشترك المبنيّ على التحرير من كلّ أشكال الظلم الذي تعانيه شعوب العالم الثالث. جدير بالذكر أنّ مصر كانت ممثّلة في هذا اللقاء بشخص الدكتور موريس أسعد عن الكنيسة الأرثوذكسيّة.

(٣) Ludwig Wiedenmann, éd., *Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Oekumenischen Vereingung von Dritte-Welt-Theologen, 1976-1983*, Herder, Freiburg, 1983.

ويمكن إيجاز مضمون روحانيّة هذه الجمعيّة في نقاط ثلاث هي:

١ - إنّ لقب «مسيحيّ» يُطلق على الشخص الذي يختار بكامل حرّيّته أن يتبع المسيح.

٢ - إنّ الاختيار الحُرّ هذا لاتّباع المسيح يُفْضي بالضرورة إلى اختيار حياة الفقر اقتداءً بالمسيح الذي اختار الفقر فعلًا.

٣ - إنّ اختيار حياة الفقر اقتداءً بالمسيح لن يكون حقيقيًّا إلّا إذا تضمَّنت حياة الفقر التضامن مع الفقراء. وبإيجاز شديد، فإنّ التتلمُذ للمسيح أو بتعبير آخر اعتناق روحانيّة المسيح، لن يصبح حقيقة حيَّة إلّا بالتطابُق التامّ بين الاختيارات الثلاثة السابق ذكرها.

وتستمدّ هذه الروحانيّة أساسها اللاهوتيّ من مبدأَيْن كتابيّين:

الأوّل: هو العداوة المطلقة بين عبادة الله من جهة وعبادة المال من جهة أخرى(٤).

الثاني: العهد الذي لا تُفصم عراه بين الله والفقراء، والذي أُعلن في شخص المسيح نفسه.

وهذان المبدآن يفترضان ضمنيًّا أنّ يسوع الإله قطع عهدًا مع الفقراء ضدّ عدوّهما المشترك الذي هو «مامون»(٥) أي «المال»،

---

(٤) راجع: إنجيل متّى ٦/٢٤ «لا يقدر أحد أن يخدم سيّدين، لأنّه إمّا يبغض الواحد ويحبّ الآخر، أو يلازم الواحد ويحتقر الآخر. لا تقدرون أن تخدموا الله والمال».
راجع: إنجيل لوقا ١٢/١٣ «لا يقدر خادم أن يخدم سيّدين، لأنّه إمّا يبغض الواحد ويحبّ الآخر، أو يلازم الواحد ويحتقر الآخر. لا تقدرون أن تخدموا الله والمال».

(٥) «مامون»: كلمة آراميّة تعني «الثروة» وقد استخدم هذا التعبير في الكتاب المقدّس (العهد الجديد) ليشير إلى النقود التي حصل عليها صاحبها=

والنتيجة النهائيّة لهذا العهد المشترك هي أنّ الروحانيّة الحقيقيّة ليسوع وتلاميذه تعني الدخول في معركة مزدوجة مع «مامون». الجانب الأوّل فيها هو المعركة مع الذات، وفيها يتحوّل الرسول إلى إنسان فقير. وأمّا الجانب الثاني فيها فهو المعركة من أجل الفقراء، وفيها يتحوَّل الرسول إلى مدافع عن الفقراء ومتضامن معهم في حياتهم.

أوّلًا- الروحانيّة، معركة مع الذات يتحوّل فيها تلميذ المسيح إلى إنسان فقير

إنّ التناقض المطلق القائم بين عبادة الله وعبادة المال (متّى ٦/ ٢٤) أو بتعبير آخر، التناقض القائم بين «أبّا»[٦] و«مامون» يشكِّل النواة الحيَّة لرسالة الإنجيل. وقد عرض المسيح هذا التناقض بوجه موسّع في «العظة على الجبل»[٧] التي تُعتَبَر دستور المسيحيّة.

=ظلمًا، والتي استعبد نفسه لها، والتي بدون التحرّر من سطوتها لن يستطيع أن يعبد الله حقًّا. وبمعنى آخر «الشرك» بالله كما يقول إخوتنا المسلمون، بحيث تصبح الثروة ضدًّا أو ندًّا لله. لذلك يقول الكتاب المقدّس في لوقا ١٦/ ١٣ «لا يستطيع أحد أن يعبد ربّين «الله ومامون»».

(٦) «أبّا»: كلمة آراميّة نجدها على لسان يسوع في صلاته للآب. وقد وردت هذه الكلمة في إنجيل (لوقا ١١/ ١-٥). ويستخدمها المسيحيّون من بعده. وهي أحد التعبيرات عن مشاعر الحنان، ويستخدم المؤمن هذه الكلمة في نداء الله بصفته «أب» ويقابلها الآن في لغتنا الدارجة نداء الطفل لوالده «بابا»، وهي تعبّر عن عُمق العلاقة الشخصيّة بين المؤمن والله. ويحضرنا هنا مثل الابن الشاطر الذي ورد في (لوقا ١٥/ ١١-٣٢) والذي يرسم صورة الله على أنّه رحوم وحنون وغفور بدرجة لا حدّ لها. وفي إنجيل القدّيس يوحنّا تظهر العلاقة الحميمة بين الابن والأب على أنّها علاقة حقيقيّة لا مجازيّة تبرهن على ألوهيّة الابن.

(٧) توجد في إنجيل متّى من الفصل الخامس إلى الفصل السابع، وهي أولى عظة من عظات يسوع الستّ المهمَّة في إنجيل متّى، وتحتوي على وصايا يسوع لتلاميذه ليعيشوا حياة روحيّة حقيقيّة وسليمة ومسالمة في العالم=

وحينما نُمعن النظر في العهد الجديد نجد هذا التناقض يعكس نفسه في الاستخدام الحميميّ المتصاعد لتعبير «أبا» الذي يعكس العلاقة بالآب. وفي المقابل، نجد الرفض المتكرّر لسلطان «مامون»، وهذا التناقض يطبع بطابعه كلّ رسالة يسوع في الأرض. فيسوع هو عهدنا مع الله. أمّا مَن يقطع - في المقابل - عهدًا مع «مامون» فإنّه يُخْرِجُ نفسه من دائرة الاتّحاد بالآب السماويّ. إذ يقول يسوع: «لا أحد يستطيع أن يخدُم سيِّدين»، كما أنّه طلب إلى الشابّ الغنيّ أن يُصبح فقيرًا، قبل أن يصير تلميذًا له، كما جاء في (متّى ١٩/ ٢١). كذلك، فليس الملكوت الذي بشّر به يسوع، والخلاص الذي يقدّمه إلى البشر، موجّهًا إلى الأغنياء. وبطريقة أخرى، فإنّ ثروتهم تجعلُ من بلوغهم الملكوت أمرًا عسيرًا للغاية، اللهمّ إلّا إذا حدثت معجزة إلهيّة تساعدهم على التخلّي عن أملاكهم ليدخلوا الملكوت: (متّى ١٩/ ٢٣-٢٦). وإذا كانت هذه هي قناعة يسوع، فلا يدهشنا أن نراه يلجأ إلى العنف الجسديّ[٨] ضدّ مَن أفسدوا الديانة في عصره، مفضّلين المال على عبادة الله. وإذا أمعنّا النظر في الأدبيّات النسكيّة المسيحيّة، وجدنا أنّ كلمة «فقر» تعني التخلّي الظاهر عن الممتلكات والتخلّي الباطن عن الإرادة الذاتيّة أي طاعة الله. وكلا التخلّيين يتمّان في آن واحد. فالقدّيس

=الحاضر. وتعتبر هذه العظة عند المسيحيّين تعبيرًا جوهريًّا عن روح العهد الجديد التي أتى بها يسوع المسيح. نذكر منها مثلًا: «قيل لكم عين بعين وسنّ بسنّ» أمّا أنا فأقول لكم «أحبّوا أعداءكم وصلّوا لأجل مبغضيكم... لتكونوا بني أبيكم الذي في السماء».

(٨) لقد تنبّأ يسوع بخراب الهيكل الأورشليميّ في (متّى ٢٤/ ١-٣) لأنّه كان يستخدم التجارة على حساب الصلاة. وقام يسوع بطرد باعة الحمام والتجّار من الهيكل غيرةً على بيت أبيه الذي كان يُستغلّ لأغراض بشريّة تحول عن أن يكون مكانًا مقدّسًا للعبادة. ويقول يوحنّا الرسول في إنجيله (فصل ٢ من ١٣-١٦) «غضب وصنع سَوْطًا من الحبال وطرد الباعة الذين حوّلوا بيت أبيه إلى بيت تجارة...»

إغناطيوس[٩] يُوجز روحانيّة يسوع بكاملها في كلمة «الفقر». وفي اللغة الإغناطيّة[١٠]، يعتبر تخلّي الشخص عن ممتلكاته إلى الفقراء، وتخلّيه عن إرادته إلى الله، حقيقتَيْن متطابقتَيْن مع الفقر الماديّ الفعليّ من جهة، والفقر المعنويّ الروحيّ من جهة أخرى، كما جاء في كتاب القدّيس إغناطيوس **الرياضات الروحيّة** عدد ٩٨ و١٤٦ و١٤٧ و١٥٧ و١٦٧.

كما يختلف مفهوم الفقر عند إغناطيوس عن مفهوم الآباء الهلّينيّين[١١]. فالأوّل له معنى ديناميكيّ باعتباره معركة روحيّة مستمرّة بين عبادة الله وعبادة مامون، في حين أنّ الثاني مفهوم إستاتيكيّ يجعل من الفقر فضيلة جامدة. وبالتالي فإنّ حياة الفقر بالمفهوم الإغناطيّ هي الأقرب من وصف مجمل القِيَم المعبّرة عن حياة يسوع، لأنّها تنقل إلينا توجُّهات المسيح نفسها، كما تنقل إلينا خياراته ومنهجه السلوكيّ، الذي يعبّر تعبيرًا بليغًا عن النسيج البشريّ لرسالته التي فدت الإنسان في الأرض. وحينما ندرك ذلك ونعرفه، فإنّنا نشرع في ممارسته، أي نقتدي فعلًا بيسوع ونتبعه. ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ اختيار حياة الفقر لا

---

(٩) مؤسّس الرهبانيّة اليسوعيّة في القرن السادس عشر، وقام بتأليف كتاب **الرياضات الروحيّة** انطلاقًا من خبرته الشخصيّة، وما زال هذا الكتاب صُلب الروحانيّة اليسوعيّة في العالم كلّه.

(١٠) اللغة الإغناطيّة هي مجموعات المفردات والمصطلحات التي استخدمها إغناطيوس ليدوّن خبرته الروحيّة حتّى يستفيد منها الآخرون، مثل كلمات «لمجد الله الأعظم» «المزيد» «الفقر المطلق» «المحبّة البصيرة» «التمييز الروحيّ»، وكلّ هذه الكلمات تعبّر عن خبرات روحيّة يعيشها مَن يتعاطى الرياضات الروحيّة هذه من اليسوعيّين وغيرهم. راجع **مدخل إلى رياضة القدّيس إغناطيوس** للأب فاضل سيداروس، والأب أوليڤر برج أوليڤييه.

(١١) هم الآباء الذين عاشوا في القرون الخمسة الأوائل للمسيحيّة، وتحدّثوا وكتبوا باللغة اليونانيّة التي كانت سائدة في ذلك العصر حول البحر المتوسّط بخاصّة في الإسكندريّة، مثل أوريجانس وأكليمنضس وترتليانوس وغيرهم.

تَعْني مجرّد رفض التعلّق بالمادّة والغنى، فسلطان «مامون» لا ينحصر في اقتناء المال وحسب، بل يظهر في كونه قوّة حاذقة تعمل في باطن كلّ منّا. إنّها «غريزة الكسب» التي تدفعنا إلى أن نتحوّل على شاكلة الغنى المعتوه الذي سخر منه المسيح في الإنجيل، هذا الغني الجاهل الذي فكّر في هدم أهرائه الصغيرة ليبني أكبر منها (لوقا ١٢/١٣-٢١).

كما أنّ «مامون» قد يتشكّل بما نفعله بالنقود وما تفعله النقود بنا. فهو يمكن أن يأخذ شكل وعود ومكتسبات قد نحصل عليها حينما تُخوِّل لنا أنفسنا أن نعقد معه عهدًا. مثل الحصول على الأمان والنجاح والسلطة والمجد. كلّ هذه المكتسبات التي يصوّرها لنا «مامون» وغيرها من الوعود، تجعل الإنسان يتخيّل أنّه سيصبح عظيم الشأن، ومميّزًا عن أقرانه.

وقد يملأ «مامون» تفكيرنا بأنّنا نمتلك قوّة خارقة تؤهّلنا للقيادة(١٢). كما يصوّر للشخص أنّ بإمكانه أن يحصل على الرضى عن نفسه، بطريقة لا تُقاوَمْ، حينما يشعر بأنَّه مُكرَّم ومطلوب إلى الجميع مرشدًا ومعلِّمًا، أو حينما يجد المرء نفسه يمارس تأثيرًا كبيرًا في مَن حوله، وكلّ ذلك يتمّ تحت شعار: «من أجل الله وخلاص النفوس».

---

(١٢) للأسف الشديد كثيرًا ما يحدث في كنائسنا، بخاصّة في الشرق حيث يبحث الناس عن بطل يعوّضهم عن إحباطاتهم اليوميّة المتلاحقة فيلجأون إلى بعض رجال الدين بحكم الشعور الدينيّ الغالب. وفي السنوات الأخيرة حدث تكالب الناس على بعض الرهبان أو الكهنة الذين لا شكّ كانت لديهم موهبة الخطابة والحديث المشوّق عن الله. مثل ما حدث مع ظاهرة الأب دانيال البراموسيّ الذي رفض أن ينصاع لرؤسائه بصفته راهبًا وفضّل أن يكون قائدًا للجماهير من المعجبين به. وفي الجانب الإسلاميّ أيضًا ظهر كثيرٌ من دعاة الدين باسم الله وتحلّقت حولهم الجموع واتّضح أنّهم متحالفون مع شركات توظيف الأموال التي تتاجر بمشاعر بسطاء الناس بحجّة اقتصاد إسلاميّ، في حين كانوا في الواقع يضعون نقود البسطاء في البنوك الصهيونيّة.

إنّ نموذجًا قياديًّا مثل هذا هو الذي سبَّب الأزمة الإيمانيّة التي تعرّض لها يسوع في علاقته بأبيه السماويّ. لقد حدث له هذا، حينما بدأ يعي بأنّ قوّة إلهيّة تنبع من عمق أعماقه. وحينما اكتشف أنّ مجرّد ملامسة الناس إيّاه، كان يشفيهم، وأنّ كلامه له سلطة قويّة، وأنّ الجماهير العرمرم تقبل إليه من كلّ صوب وفجّ بدأ يقول لنفسه. ألستُ سيّد إسرائيل؟ ألستُ قائدًا للشعب؟.. الله الله! ومَن يدري، ربّما أنا المسيح المنتظَر منذ زمن بعيد!!

وكان الأمر قد وصل، في زمانه، إلى أن شُوِّهَتْ صورةُ القائد الكاريزميّ، لدرجة أنّ التعرّف إلى شخصيّة المسيح المنتظَر أصبح عمليّة صعبة. وعلى حدّ قول المؤرّخ فلافيوس جوزيف[١٣]، كان قد ظهر في عصر المسيح كثيرٌ من الأدعياء الذين نسبوا إلى أنفسهم صفة «المدعوّين من الله» والمختارين. وبالتالي تَبارَوْا في إظهار سُلْطتهم وقدرتهم على عمل الأعاجيب أمام أعدائهم، كما حدث مع النبيّ موسى في مواجهته فرعون

(١٣) مؤرّخ يهوديّ وُلد في أورشليم في العام ٣٧م، من عائلة كهنوتيّة، وتكوّن على الأدب والأخلاق العبرانيّة، قضى ثلاث سنوات في صحبة أحد المتوحّدين في الصحراء (من سنة ١٦ إلى ١٩) وانخرط من جديد في العالم العام ٥٣م بعد أن اقتنع بالمبادئ الفرّيسيّة الصارمة. وفي العام ٦٣م ذهب إلى روما لإطلاق سراح بعض الكهنة اليهود. بعدها رجع إلى أورشليم وانخرط في الجيش اليهوديّ قائدًا ضدّ الاستعمار الرومانيّ (٦٦م) بعد خراب أورشليم العام ٧٠م على يد الرومان، نجح في الاحتفاظ بالكتب المقدّسة وإطلاق سراح بعض السجناء اليهود بفضل علاقاته المتميّزة بأحد القادة الرومان. ذهب إلى روما في حماية الأمبراطور فلافيوس الذي أخذ اسمه. مات في عصر تراجان، ألّف سبعة كتب عن «الحرب اليهوديّة» بحيث روى ما حدث بدقّة.
ألّف عشرين كتابًا بعنوان الآثار اليهوديّة يحكي فيها قصّة اليهود منذ أقدم العصور. ويتحدّث فيها خاصّة عمّا حدث في عهد هيرودس الكبير. تعتبر كتابات فلافيوس جوزيف مهمّة جدًّا لمعرفة اليهود. ومن خلال هذه الكتابات تعرّف الغرب إلى تاريخ اليهود.

مصر. أضف إلى ذلك أنّه وُجد تيّارٌ شعبيٌّ متحمّس لهذا النوع من الخدمة النبويّة.

هذا هو الإطار التاريخيّ الذي رفض فيه يسوع طلب الفرّيسيّين(١٤) والصدّوقيّين(١٥) بأن يُعطيهم علامة على أنّه آت من لدن الله، وبرهانًا على أنّه من المختارين.

ولم يقف المسيح عند الرفض، ولكن وصفهم بالمجرِّبين «جيل فاسدٌ يطلب آية فلن يُعطى إلّا آية يونان النبيّ». وفي استشهاده بيونان في بطن الحوت، إشارة إلى أنّه لن يطالب

---

(١٤) **الفرّيسيّون** هم شيعة من الشيع اليهوديّة التي كانت منتشرة في فلسطين زمن المسيح. وكانت جماعة الفرّيسيّين كبرى هذه الشيع، وكانوا ينتظمون في مجموعات صغيرة، فيها كثير من الكتبة وعلماء الشريعة. يتميّزون عن الشيع الأُخَر بدراسة التوراة، والمحافظة المتطرّفة على قوانين الشريعة مثل الصيام وطقوس التطهير ومواعيد الصلاة واحترام راحة السبت، إلخ. كما يتميّزون عن **الصدّوقيّين** باحترام التقليد الشفهيّ للتوراة. وبعد خراب هيكل أورشليم العام ٧٠ بعد الميلاد بواسطة الرومان نجا الفرّيسيّون فقط من هذه الأزمة، وأصبحوا نواة اليهوديّة الرابينيّة الذين حافظوا على التقاليد الدينيّة رغم وجود الاستعمار الرومانيّ. ورغم اتّفاقهم على كثير من الأشياء مع يسوع، إلّا أنّهم وقفوا ضدّ الكنيسة المسيحيّة الناشئة. وتقدّمهم الأناجيل في صورة سلبيّة للغاية، فهم «مراؤون» يفضّلون الحرف على الروح في قراءتهم الكتب المقدّسة. راجع (متّى ٢٣/١٣-٣٢).

(١٥) كلمة «**الصدّوقيّون**» ربّما جاءت نسبة إلى «صادوق» رئيس كهنة الملك داود. وقد مارس خلفاؤه مهنة رئيس الكهنة حتّى عصر المكابيّين. وهم طبقة مثقّفة جيّدًا وثريّة. وكانوا يمارسون الوظائف الكهنوتيّة فقط. كما كانوا يمارسون الوظائف القانونيّة التي كانت مرتبطة بمجلس اليهود المسمّى «السنهدرين» مع الفرّيسيّين. تميّزوا بتعلّقهم الشديد بناموس موسى الذي يحتوي على الأسفار الخمسة فقط (تكوين - خروج - تثنية - أخبار...) ورفضوا كلّ الحواشي والتعليقات على الكتب المقدّسة التي كان يقبلها الفرّيسيّون. يرفضون فكرة القيامة والثواب والعقاب في ما بعد الموت (متّى ٢٢/٢٢-٢٣) ولا يعتقدون بوجود الملائكة أو الشياطين. وقد كان الصدّوقيّون متأثّرين بالثقافة الهِلّينيّة على عكس الفرّيسيّن الذين تمسّكوا بالتقاليد اليهوديّة فقط. وصفهم يوحنّا المعمدان «بأولاد الأفاعي».

بسلطان إلّا بعد معاناته الذلّ والموت على يد أعدائه، كما جاء في (متّى ١٦/ ١-٤).

وقد حدث هذا في مرحلة خدمته التي يمكن تسميتها «بأزمة الجليل». ففي هذه المرحلة عانى من انحدار شعبيّته المتعاظم، كما عانى من تعمُّق عزلته، وبلغ به الحدّ أنّه اكتشف «الفشل الذريع لرسالته كما كان يفهمها حتّى تلك اللحظة». ولكنّه استطاع أن يتعدّى تجربة الانطواء على الذات التي كان يمكن أن يسبّبها هذا الفشل[١٦].

ومنذ ذلك الوقت بدأ يسوع يصرف النظر عن كلّ تعلّق بالنجاح السريع لرسالته. وقد توصّل إلى أنّ بزوغ فجر الملكوت لن يتحقّق إلّا إذا مات ضحيّة لملكوت «مامون» الذي يسيطر ظاهريًا في كلّ مكان. ومنذ ذلك الوقت أيضًا، بدأ يتحدّث علنًا عن الصليب الذي رأى مصيره يتحدّد من خلاله. كما اكتشف فيه الطريق الوحيد الذي لا بُدَّ من المرور به لكلّ مَن يجرؤون ويتبعونه إلى الملكوت. كما اكتشف أنّ الإنسانيّة الجديدة لن تتحقّق عن طريق السلطة وعُلُوِّ المكانة، ولكن عن طريق الضعف، والفشل، واحتمال الذلّ.

وهكذا تبدَّل موقفه، إذ تخلَّى عن صورة القائد الشعبيّ لإسرائيل[١٧] واعتنق صورة «خادم يهوه المتألِّم». «فما هو نجاح

---

(١٦) Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads*, Orbis, Maryknoll, N.Y., 1978, p. 93.

(١٧) كانت بعض التيّارات اليهوديّة في زمن المسيح تنتظره قائدًا حربيًا على مثال داود يُرجع الملك إلى إسرائيل. وتعبّر بعض آيات العهد الجديد عن وجود اتّجاه قويّ يحمل هذا التصوّر. ففي إنجيل لوقا وبعد موت المسيح ( ) يقول أحد تلميذي عمّاوس تعليقًا على صلب المسيح فموته «ونحن كنّا ننتظر أن يعيد الملك إلى إسرائيل»، وفي أعمال الرسل يسأل التلاميذ المسيح: «متى تعيد الملك إلى إسرائيل؟ . . .» وهذا دليل على انتشار فكرة مسيح جبّار على مثال داود يبني مملكة أرضيّة.

في نظر الناس، هو مصدر اشمئزاز في نظر الله»، هكذا عبَّر يسوع عن ذلك للفرّيسيّين «الذين كانوا يحبّون المال»، ويسخرون منه كما جاء في (لوقا ١٦/ ١٣-١٥).

وقد التزم يسوع بهذه الرؤية الجديدة لرسالته، وأعاد تأكيدها مرارًا كثيرة أثناء حياته كما جاء في (متّى ٢٠/ ٢٠-٢٨) و(مرقس ٨/ ٣١-٣٣) و(لوقا ٩/ ٥١-٥٤) و(يوحنّا ١٨/ ٢٤) إلخ في ذلك، في اللحظات الأخيرة خاصّة الفاصلة في رسالته الأرضيّة في (متّى ١٤/ ٣٢ و٢٦/ ٥٢-٥٣) وذلك حينما التزم بأن يُسلِّم إرادته إلى أبيه «أبا»، وكان قد التزم الحذر الشديد في أن يبدو ولو شبيهًا بالمسيح[(١٨)].

وهنا، نتساءل: هل بإمكاننا أن نفهم منهجَ يسوع وقوّته وطاعته الآب بدون أن نَحُلَّ الأزمات المتكرّرة التي عاشها في حياته الأرضيّة وأثناء معركته مع سلطان «مامون»؟ وبتعبير آخر، هل بإمكاننا أن نتجاهل كلّ التجارب التي مرّ بها في حياته الأرضيّة، والتي لم يخجل هو نفسه من الحديث عنها؟ راجع (لوقا ٢٢/ ٢٨). لقد كانت حياة يسوع الفقير نموًّا مطّردًا في النعمة والحكمة، ولكنّه كان نموًّا مؤلمًا. لقد كان النموّ المؤلم هذا مسيرة تمييزيّة لانهائيّة، لإرادة الآب، من خلال تجارب عديدة، وقد ذهب بعض اللاهوتيّين في تفسيرهم هذه المرحلة المليئة بالتجارب، إلى وصفها بمرحلة «أزمة الهويّة»[(١٩)].

هذه «الأزمة» فرضتها المتطلّبات المستجدّة للربّ، كما فرضها «مامون» بتغيير تكتيكه في الهجوم على يسوع. لقد كانت حياة الفقر إذًا، هو ما يميّز توجّه يسوع في علاقته بالآب وبِ

---

(١٨) I. Ellacuria, *Freedom made Flesh*, Orbis, Maryknoll, N.Y., 1976, pp. 54-60.

(١٩) Rahner et Duquoc, cité dans Sobrino, *Christology*, p. 97 et p. 141, n. 23.

«مامون»، في آن واحد. ولم يستطع المُقرَّبونَ منه أن يفهموا هذا التوجُّه في حينه، وأثناء حياته الأرضيّة. وظلّوا غير مدركين هذا التوجُّه، حتّى بعد قيامته، وإلى أن حلّ عليهم الروح القدس (أعمال ١/٦-٨). لأنّ الآب، بمبادرة منه وحدَه، يمكنه أن يُعرِّفهم بالابن (متّى ١١/ ٢٧).

وبعد أن حلّ عليهم الروح القدس - بعد أن تعايشوا مع روح المعلّم - لم يتأخّروا في التعرّف على الأزمات التي ساهمت في إنجاز روحانيّة يسوع.

لقد عرض الإنجيليّون هذه المعركة بين المسيح و«مامون»، والتي استمرّت طوال حياة المسيح على الأرض بمهارة شديدة. فقد قدّموها في صورة حيلة لغويّة، تتلخّص في مأساة تتضمّن ثلاثة مشاهد، والمكان الرئيسيّ الذي دارت فيه رُحى هذه المعركة هو «الصحراء»، كما أنّ التمهيد لها، تمّ على ضفاف نهر الأردنّ، في مشهد مهيب للإعلان الرسميّ عن مسيانيّة يسوع: راجع (متّى ٤/ ١١)؛ النصوص الموازية.

ويجدر بنا أن نذكّر بأنّ النصّ الذي يتحدّث عن المشاهد الثلاثة في الأناجيل «تجربة يسوع الثلاثيّة في الصحراء، يتناقض مع ما حدث في العهد القديم مع أوّل شعب مسيانيّ في الصحراء، إذ فقد ثقته بيهوه، وصنع بدلًا منه إلهًا من ذهب «عجل الذهب».

فكان القصد من تجارب المسيح وانتصاره على حيل الشيطان هو أن يتعلّم الشعب المسيانيّ الجديد - الكنيسة الوليدة - المنهج الصحيح في التعامل مع مؤسِّسها ومعلّمها.

فما وجه الغرابة حينما نعلم أنّ الكنيسة نفسها، يقودُها الروح القدس، على غرار مؤسِّسها، إلى الصحراء لتُجرَّب هناك، وبصورة مستمرّة؟

إنّ حياة الفقر هي حياة كفاح مستمرّ، والأزمات الروحيّة لن تتوقّف، ما دامت قوّة «مامون» مستمرّة وطاغية. ورغم ذلك، فإنّه من المؤكّد أنّ كلّ تجربة جديدة ستحمل في أحشائها عزمًا جديدًا، ومنهجًا يحثّنا على أن نتحوّل إلى فقراء نقتدي بمعلّمنا الفقير.

وبنظرة إلى تاريخ الكنيسة، نجد أنّه حينما كَفَّت الكنيسة عن كونها مجرَّدة من كلّ سلطة، وتحوّلت إلى قوّة مؤثّرة في روما الإمبرياليّة، برزت ظاهرة هجرة بعض المسيحيّين إلى البرّيّة[٢٠] بحثًا عن روح المسيح الحقيقيّة، فأصبح أصحاب النزعة السلطويّة الإمبرياليّة من المسيحيّين أمام تساؤل جدّيّ حول مدى انتمائهم الحقيقيّ إلى المسيح. ممّا تسبّب في بروز «أزمة الهُويّة» وقد ساهم القدّيس باسيليوس[٢١] والقدّيس بِنِدِكتُس[٢٢]، في حلّ هذه

---

(٢٠) هجرة المسيحيّين إلى الصحراء بدأت في مصر حوالى منتصف القرن الثالث الميلاديّ وامتدّت سريعًا إلى فلسطين، ثمّ سوريا، كبادوكيه، وحتّى القسطنطينيّة. وفي القرن الرابع وصلت إلى الغرب. وكان هدفها البحث عن الكمال الإنجيليّ بعيدًا عن عالم الرذيلة، والبحث عن الحياة الناعمة والثروة.

(٢١) **القدّيس باسيليوس الكبير** (٣٣٠-٣٧٩م) ينتمي إلى عائلة عميقة الإيمان. إذ إنّ خمسة من أقربائه أصبحوا قدّيسين. كان ابنًا لخطيب مفوّه. وتعلّم في مدارس قيصريّة والقسطنطينيّة وأثينا واعتلى كرسيّ والده حوالى ٣٥٦ في الخطابه. ثمّ يطلب العماد ويزور الرهبان المنتشرين في الشرق الأوسط. وبحسب بعض التقاليد فإنّه يزهد في الحياة، ويعتكف في صحراء قيصريّة الجديدة، حيث يأتي لزيارته غريغوريوس النزينزيّ ويضعان معًا مجموعة القواعد الرهبانيّة المشهورة. سيم كاهنًا عام ٣٦٤ ميلاديّة بناء على طلب يوسانيوس، ثمّ أصبح أسقف قيصريّة العام ٣٧٠م ونظّم أسقفيّات كبادوكية. هوجم بعنف من الأمبراطور فالينس حوالى العام ٣٧١م ومات ٣٧٩، وهو وجه معروف في تاريخ المسيحيّة العالميّة.

(٢٢) **القدّيس بندكتس** (= مبارك). ولد في مدينة نُورسِيا بإيطاليا حوالى العام ٤٨٠ ميلاديّة، كان ينتمي إلى عائلة غنيّة تمتلك مساحة واسعة من=

الأزمة، وذلك عن طريق نقل خبرتهم في البرّيّة من هامش الحياة المسيحيّة إلى قلب الكنيسة نفسها. فأصبح حينئذٍ الراهب الفقير رمزًا حيًّا للحياة المسيحيّة الإنجيليّة الفقيرة. وفي المجتمع الغربيّ، حينما فقد قدرته على اختيار الاتّجاه الصحيح، بفعل ظهور اقتصاد السوق، وظاهرة التوسّع العمرانيّ، فقد ظهر الفوديّون Vaudois[٢٣]، وكانوا يمثّلون وقتها قوّة هامشيّة في المجتمع، بفكرة مشروعيّة البحث عن «يسوع الفقير»، بعيدًا عن الهياكل الكنسيّة التي كانت قائمة في ذلك الوقت، فتَحَلَّقَتْ الكنيسة حولهم، وأصبحوا في نظرها بمثابة القلب الجديد. وساهم الرهبان الفرنسيسكان في القرن ١٣ ميلاديّة[٢٤] في هذا

=الأرض. ذهب إلى روما لطلب العلم. ولكنّه لم تعجبه الحياة هناك فارتدّ عن الحياة العالميّة، وبدأ يمارس النسك، والزهد، وتدرّج في مراحل الحياة الرهبانيّة. وتأثّر بنموذج حياة الشركة الرهبانيّة «الباخوميّة»، وحاول أن يعدّل هذه الحياة الرهبانيّة. ذهب إلى جبل كاسيانوس Mont Cassin بين عامي ٥٢٥م-٥٣٠م وهناك ألّف ما اصطلح على تسميته «قاعدة الحياة الرهبانيّة البندكتيّة» التي كانت قاعدة لفترة طويلة في أوروبّا يسير عليها كلّ الرهبان. في العام ٥٨١ لجأ الرهبان البندكتيّون إلى روما هربًا من اللومبار. وهناك تعرّف البابا إلى قاعدة بنوا واعتمدها أساسًا لنشر المسيحيّة في بقيّة أوربّا.

(٢٣) هي مجموعة كوّنها التاجر الفرنسيّ بيير ڤالديس Pierre Valdès العام ١١٧٣م للسير على التعاليم الكاثوليكيّة الصحيحة والمستقيمة، لتكون كردّ فعل على أعضاء الكنيسة الكاثوليكيّة، العائشين في حياة البذخ من الأعيان والبعيدين عن الحياة الإنجيليّة الصحيحة. كما كانت موجّهة ضدّ حركة الكاتار Cathare «الأطهار» التي ظهرت أوّلًا في كولونيا بألمانيا العام ١١٦٣ ميلاديّة. وقد كوّن الفوديّون جماعة رهبانيّة نقيّة وفقيرة، تستقي عقائدها من الكتاب المقدّس وحده، وتدعو إلى استخدام اللغات المحلّيّة والشعبيّة في صلواتها، وتقاطع جماعة الكنيسة الكاثوليكيّة الرسميّة رافضة مراتبيّتها وكهنوتها ومؤسّساتها.

(٢٤) من أقدم الرهبانيّات الكاثوليكيّة. أسّسها القدّيس فرنسيس الأسّيزيّ الإيطاليّ الجنسيّة (١١٨١-١٢٢٦ ميلاديّة)، وعرفت بممارستها الفقر الشديد، والعمل مع الفقراء والمشرّدين. وفي ١٢١٩ جاء القدّيس فرنسيس=

التحوّل، ووجدت الكنيسة في هؤلاء «الفقراء» هيكلًا جديدًا لها وللمجتمع بصفة عامّة، أعادها إلى المنهج الحقيقيّ للحياة الفقيرة الصحيحة الإنجيليّة.

وحينما دخل إغناطيوس دي لويولا العالم الكنسيّ في العام ١٥٣٦، كان البابا بولس الثالث(٢٥) قد سبق وعيَّن لجنة للإصلاح الكنسيّ. وقتها، كانت أولويّات إغناطيوس بعيدة كلّ البعد عن الاهتمام بالانقسامات الكنسيّة، وعن الهرطقات وسلبيّات الحياة التبتّليّة. إذ إنَّ إغناطيوس كان يعتبر كلّ ذلك أعراضًا للمرض الحقيقيّ الذي يكمن في «كيفيّة استغلال الثروة والغنى داخل المؤسَّسة الكنسيّة». إذ انتشرت الرشوة والمحسوبيّة والسيمونيّة(٢٦). كما أنّ سيطرة طبقة من الإكليروس على الثروات

=الأسّيزيّ، مؤسّس الرهبانيّة، إلى مصر، وتقابل مع السلطان الكامل الأيّوبيّ خارج مدينة فارسكور بدمياط، وبعد هذه المقابلة أذن السلطان الكامل للرهبان الفرنسيسكان بالإقامة في مصر، وممارسة دعوتهم فيها، كما سمح لهم بزيارة الأراضي المقدّسة. وما زال الفرنسيسكان يعملون في مصر، ولهم أديرة في القاهرة، وأسيوط، وسوهاج، وقنا، والإسكندريّة، ويقومون بأنشطة مختلفة خاصّة مع الفقراء. وأسَّسوا المركز الكاثوليكيّ للسينما «أقدم مراكز نشر الوعي السينمائيّ في مصر».

(٢٥) ولد **بولس الثالث** في فبراير ١٤٦٨ ومات في ١٠ نوفمبر ١٥٤٩ وكان اسمه قبل اختياره بابا «ألكسندر فارنيز Alexandre Farnèse»، وكان ينتمي إلى عائلة عريقة من عائلات الدول البابويّة. أصبح كاردينالًا في ١٤٩٣. إختير بابا العام ١٥٣٤، وقام بإصلاح الكنيسة الكاثوليكيّة، ودعا إلى عقد المجمع التريدنتينيّ العام ١٥٣٦، وبدأت دورة انعقاده الأولى ١٥٤٥، وفي العام ١٥٤٠ هو الذي وقّع على قرار إنشاء الرهبانيّة اليسوعيّة. حاول إعادة محاكم التفتيش ١٥٤٢ وفشل في استقطاب الأمراء المسيحيّين لمحاربة الأتراك. هو الذي طلب إلى مايكل أنجلو الفنّان تزيين كنيسة سِكِسْتين الشهيرة في روما (الدينونة الأخيرة، فاستغرق العمل خمس سنوات، من ١٥٣٦-١٥٤١).

(٢٦) نسبة إلى **سمعان** (Simon) الساحر، وهو من السامرة، تحدّث عنه سفر أعمال الرسل (٨/١٨-٢٤)، وهو الذي كان يريد أن يشتري من الرسل=

وسعيهم إلى تراكم هذه الثروات أدّى إلى تكوين فئة من حُثالة الإكليروس.

وعندما نقرأ كتاب **الرياضات الروحيّة** الذي كتبه إغناطيوس في القرن السادس عشر الميلاديّ، نجده مليئًا بالإشارات إلى هذه الأوضاع. وما قدّمه إغناطيوس إلى الكنيسة، بتأسيسه الروحانيّة الإغناطيّة والرهبانيّة اليسوعيّة، لا يمكن أن نعتبره مشروعًا إصلاحيًّا، أو مشروعًا مضادًّا للإصلاح البروتستانتيّ - لأنّ هذه المهمّة قام بها المجمع التريدنتينيّ[٢٧] - بل نسمّيه تجديدًا نابعًا من القاعدة الشعبيّة المسيحيّة. فمن خلال هذه الروحانيّة، يدعو الضبّاط ورجال الجيش الذين كانوا ينتمون إلى الكنيسة، إلى أن يجدوا في روحانيّة يسوع الحقيقيّة، الأساس والملجأ لحياتهم، على الأقلّ على مستوى الفقر المادّيّ الذي تحضُّ عليه الروحانيّة الحقيقيّة هذه.

ونحن نلاحظ أنّ اللاهوت الذي تعلّمه إغناطيوس في هذا العصر، حجب عنه أنَّ فكرة اعتناق حياة الفقر - المادّيّ والروحيّ - هي اختيار يتمشّى مع الروحانيّة الأساسيّة لكلّ المسيحيّين على السواء. فليس الفقر مجرّد نصيحة إنجيليّة، لا تعرض إلّا على قلّة من الناس، مثلما الحال في حياة المتبتّل[٢٨]. وحتّى في حالة الخدمات الكنسيّة المراتبيّة، فإنّ

=السلطة التي تخوّله القدرة على إعطاء الروح القدس. إذ شاع بين رجال الدين في ذلك الحين شراء المناصب، والتكسّب من وراء ذلك، ونحن نعرف في مصر، ودول العالم الثالث، مثل هذه الممارسات المنتشرة في أوساط الأمّيّين والفقراء الذين يلجأون إلى العرّافين والسحرة لعمل الكتب، والأحجبة. ويكفي أن نلقي نظرة إلى الجرائد حتّى نعرف العجب العجاب ممّن يتاجرون بالمقدّسات، مستغلّين طيبة شعبنا المسيحيّ والمسلم.

(٢٧) أنظر الحاشية ٢٥.

(٢٨) حياة التبتّل المكرّس هي حياة الشخص الذي يلتزم أمام الله والناس من=

سياسة التبتّل الإجباريّ كانت تتناقض مع ما أراده يسوع. ولولا اللاهوت التقليديّ هذا لما تردّد إغناطيوس في يومنا في الموافقة على الإعلان المشهور الذي جاء في سينودس ١٩٧١ المسمّى Theo Van Asten.

لماذا تفرض الكنيسة الغربيّة على الكهنة التخلّي عن تأسيس أسرة، ولا تفرض عليهم التخلّي عن الألقاب الفخمة، ومظاهر التكريم، بما فيها الاحتفالات الكنسيّة الموجّهة إلى تكريمهم، كما أنّها لا تفرض عليهم التخلّي عن خيرات هذا العالم؟ ومهما قيل، فإنّ الإنجيل يزوِّدنا منظومةً من القِيَم، من المناسب احترامها.

وإذا رجعنا إلى الإنجيل، اكتشفنا أنّ المُنافس الحقيقيّ لله، ليس الجنس أو الزواج، بل «مامون». وبهذا المعنى، فإنّ ما يضمن تكريس حياتنا بكاملها لله، ليس «حياة التبتّل» ولكن أساسًا «حياة الفقر». إذ إنّ الذي يتخلّى عن أملاكه الماديّة وعن إرادته الباطنيّة ليطيع الله، لن يكون صعبًا عليه في ما بعد أن يمارس التبتّل، ولكن العكس ليس بالضرورة صحيحًا.

نجد ذلك في الثقافات الهنديّة. فعلى الرغم من أنّ التخلّي عن الزواج يعتبر علامة قويّة على قداسة المتخلّي، فإنّ المتبتّلين، لا يُعترف بهم كـ«رجال الله» إن كانوا أثرياء في الوقت نفسه. وعلى عكس ذلك، نرى المهاتما غاندي، رغم أنّه أب لأربعة أطفال فقد أعلنت الجماهير الهنديّة قداسته بقوّة، لأنّه تخلّى عن

=خلال نذور رهبانيّة بأنّه لن يمارس سرّ الزواج، وأن يضحّي بالحياة الجنسيّة العاطفيّة إكرامًا لشخص المسيح، ويتفرّغ لخدمة الله وإخوته وأخواته. وهذا يتطلّب قدرًا من السيطرة على الذات، وتدريبًا مستمرًّا، مع علاقة قويّة بالله، لينعم عليه بالتحرّر من سجن الغريزة، ويسمو إلى ما هو أهمّ، وهو حُبّ شامل لكلّ إخوته البشر.

كلّ الخيرات الماديّة، وكلّ ما هو مريح من أجل الله ومن أجل شعبه. ويجدر بالذكر أنّ هذه الجماهير كانت أميّة، فلم تَطَّلعْ على ما كتبه غاندي عن نذره هو وزوجته التوقّف عن المعاشرة الزوجيّة بعد ولادة طفلهم الرابع. وحتّى القليلين ممّن اطّلعوا على هذا الاعتراف المكتوب، لم يجدوا غضاضةً في تصديق ما كتبه غاندي.

فالعفّة لا يمكن اعتبارها مثمرة إلّا إذا كانت على علاقة وثيقة بحياة الفقر. فعدم الزواج المصحوب بالتمتّع بالغنى الماديّ هو تبتّل مريح لا بل مجرّد احتشام. أليس هذا ما كان يلومه القدّيس أمبروزيوس(٢٩) على عذارى ڤستال Vestales؟(٣٠). إنّ إغناطيوس دي لويولا لم يخلط بين «مامون» وظلّه قطّ. إذ إنّه لم يكن يحارب عدوًّا وهميًّا لله، كالمادّة والعالم، الزواج أو المرأة، مثلما فعل من قبله جماعة الإنقراطيون les encratites(٣١)

---

(٢٩) ولد القدّيس أمبروزيوس حوالى ٣٤٠ ميلاديّة في مدينة تريف Trève. بعد دراساته في روما دخل في الأوساط الحكوميّة، إذ أُرسل إلى ميلانو حوالى ٣٧٠ ميلاديّة، قُنصلًا لمقاطعة ليجُري إميلي Ligurie-Emilie. وحينما مات أسقف ميلانو ذو الميول الأريوسيّة أجبره الأساقفة والشعب على اعتلاء المنصب، وتمّ تجليسه رسميًّا بعد اعتماده العام ٣٧٤م. وكان نشاطه يتوزّع بين الرعائيّ، والعقائديّ، والسياسيّ. فقد حارب الأريوسيّة في أبرشيّته التي تأثّرت كثيرًا بها وانتصر عليها. قام بتفسيرات عديدة للكتب المقدّسة، ذاعت شهرتها. ولأنّه كان يجيد اللغة اليونانيّة فقد قام بترجمة التراث اليونانيّ إلى اللغة اللاتينيّة، فكان فضله عظيمًا على الغرب، لأنّ أغلب المفكّرين في ذلك العصر لم يكونوا يجيدون غير اللاتينيّة. مات العام ٣٩٧ ميلاديّة.

(٣٠) العذارى المكرّسات لرعاية «الشعلة المقدّسة» الخاصّة بالإلٰهة الرومانيّة ڤيستا Vesta. وكان يُفرض عليهنّ البقاء في الحالة العذريّة، وفي حالة إخلالهنّ بنذر العفّة كُنّ يُدفنّ حَيَّات.

(٣١) الإنقراطيون جماعة هرطوقيّة ظهرت في المسيحيّة في القرن الثاني الميلاديّ، وانتسب إليهم ترتليانوس، معلّم الكنيسة، في آخر حياته. =

قديمًا والجانسنيّة حديثًا les jansénistes[٣٢].

ففي **الرياضات الروحيّة**، وفي قمّة هذه الرياضات، وفي اللحظات الحاسمة، يضع إغناطيوس أمام المُتريِّض نوعَيْن من الاختيارات لا يمكن الجمعُ بينهما في وقت واحد. فإمّا أن يختار المتريِّض «الغنى»، أي كلّ ما هو غير الله، بما يفترضه من كبرياء، ومجد باطل، وكلّ ما من شأنه أن يهدم ملكوت الله، وإمَّا أن يختار «الفقر»، أيْ كلّ ما هو ضدّ «مامون» وما يفترضه من احتمال الذلّ والعار، وكلّ ما يساهم في بناء الملكوت. راجع **الرياضات الروحيّة**، للقدّيس إغناطيوس، عدد ١٣٥-١٤٧.

ولإغناطيوس تعبير يلخِّص روحانيّته إذ يقول: «إنّ كلّ ما هو كبير قبيح، وكلّ ما هو صغير جميل». هذا التناقض بين ما هو كبير وما هو صغير، أو بين ما هو قبيح وما هو جميل، يفصل بين مملكة لوسيفورس[٣٣] في بابِيلُون (بابل)، مملكة العظمة،

=كانت هذه الجماعة تحرّم الزواج على المسيحيّين بتاتًا، وتعتبره سببًا للهلاك الأبديّ.

(٣٢) **الجانسنيّة** حركة كاثوليكيّة هرطوقيّة، ظهرت في بداية القرن السابع عشر ميلاديّ على يد أسقف هولنديّ الأصل (١٥٨٥-١٦٣٨م)، درس في جامعة بوفان على يد اليسوعيّين، وكان متفوّقًا، ثمّ اعتنق أفكارًا شديدة التعصّب ضدّ الكنيسة الرسميّة بحجّة الرجوع إلى التراث، بخاصّة كتابات القدّيس أوغسطينُس. أشهر كتبه التي حرَّمتها الكنيسة وقتها **الأوغسطينيَّات** *L'Augustinus*. وقد تحوّلت الجانسنيَّة في ما بعد إلى حزب سياسيّ معادٍ للإكليروس من قبل الثورة الفرنسيّة ١٧٩٨ ميلاديّة.

(٣٣) **مملكة لوسيفورس** في بابيلون المقصود بها مملكة الشيطان وما تمثّله من رذائل. وقد وردت هذه الصورة في ما يعرف «بتمرين الرايتين» في كتاب **رياضات القدّيس إغناطيوس**. الأولى راية المسيح الملك وما تمثّله من فضائل، يدعو فيها المسيح المؤمنين إلى الانضواء إليها؛ والراية الأخرى راية الشيطان وتمثّلها مملكة لوسيفورس، حيث يُصوِّر إغناطيوس ما يسمّى «بالحرب الروحيّة» بين مملكة الخير ومملكة الشرّ، وهي تدور داخل قلب الإنسان وخارجه. راجع **الرياضات الروحيّة** من رقم ٩١ حتّى رقم ١٠٠؛ رؤيا ف ١٣-١٤؛ غلاطية ٥/١٦-٢٥؛ متّى ١٣/٢٤-٣٠.

والجاه، والسلطان، ومملكة المسيح في أورشليم، كما جاءت في **الرياضات الروحيّة**، حيث الفقر، والذلّ، والعار، والانسحاق، والآلام، والتواضع. هذا الوصف في كتاب **الرياضات الروحيّة**، يساعدنا على التعرّف إلى السياسات التي كانت قائمة وفعّالة داخل الكنيسة والمجتمع في عصر إغناطيوس، كما أنّ هذين النموذجَيْن يعبّران عن نوعين من القيادة المسيانيّة قد وجد المسيح نفسه في مواجهتهما تحت صور حاذقة، على مدى برّيّة حياته وحتّى موته.

ويمكننا نحن اليوم، أن نتعلّم بعض الدروس ممّا عرضناه سابقًا:

أ - نشير إلى أنّ إغناطيوس لم يكن لاهوتيًّا محنّكًا أو عالمًا من علماء **الكتاب المقدّس** في زمانه. وبالرغم من ذلك، فما زالت روحانيّته حيّة حتّى اليوم، بل ويتبنّاها الكثيرون. ويكمن سرّ نجاح هذه الروحانيّة في منهجيّتها. ففي أسلوب تأمّله، يبحث إغناطيوس عن معرفة يسوع الباطنيّة حتّى يتبعه، وفي حياته الفقيرة يتبع يسوع حتّى يعرفه معرفة أعمق.

ب - إنّ إغناطيوس استطاع أن ينقل إلينا المفهوم القديم والصحيح للروحانيّة باعتبارها حياة فقر، وباعتبارها جهادًا مستمرًّا، من دون أن يسقط في الثنائيّة. وحتّى الإطار الميثولوجيّ ودور الشياطين فيه لم يمنعه من جعل الاختيار الواقعيّ يتمّ بين «حياة الغنى» و«حياة الفقر»، واعتبر أنّ النصر النهائيّ مؤكّدًا لمَن يختار الحالة الثانية. وقام إغناطيوس بتنقية مفهوم «الحرب الروحيّة» بوضعه «قواعد التمييز»(٣٤)، إذ يستعرض في هذه

---

(٣٤) راجع كتاب **الرياضات الروحيّة** للقدّيس إغناطيوس دي لويولا. الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٥، من رقم ٣١٣ حتّى رقم ٣٤٤. وهذه القواعد=

القواعد المناورات الحاذقة لعدوّ الطبيعة البشريّة التي يخترق بها عمليّات التأمّل الباطنيّ في أرقى مراحلها داخل الروح الإنسانيّة. ومن شبه المؤكّد أنّ هذه القواعد النابعة من خبرة إغناطيوس الروحيّة لم يُعْلَ عليها في تاريخ الروحانيّة المسيحيّة حتّى يومنا. كما أنّ هذه القواعد تتعلّق أيضًا بمجال الحرب الروحيّة في العلاقات الإنسانيّة.

وفي مجال العلاقات بين الناس، فلا شكّ في أنّنا جميعًا سقطنا، بشكل أو بآخر، في حبائل تجربة العدوّ. فعلينا أن ندرك أنّ «مامون» الذي أطلق عليه بعض اللاهوتيّين الغربيّين لقب «رأس المال»[٣٥] يتداخل مع ملكوت الله، ليس بصفته دافعًا نفسيًّا داخل الشخص وحسب، بل أيضًا بصفته قوّة اجتماعيّة هائلة، لا تبعدنا عن الله وحسب، بل عن الآخرين أيضًا. ويحدث هذا من خلال واقع اجتماعيّ يفترض وجود «النزعة الاستهلاكيّة السفيهة» كما يفترض وجود «البؤس» في آن واحد. وفي المقابل يقترح علينا إغناطيوس مهارات جديدة علينا أن نكتسبها لنميّز الكيفيّة التي علينا أن نقلّل بها «النزعة الاستهلاكيّة السفيهة» (الحرب الروحيّة ليتحوّل الإنسان إلى إنسان فقير اقتداء بالمسيح). كما أنّ علينا اكتساب مهارات مناسبة لنميّز الكيفيّة التي بها نقضي على البؤس (المعركة من أجل الفقراء).

ثانيًا- الروحانيّة بصفتها معركة من أجل الفقراء

إنّ الحديث عن الفقر مخاطرة. فللفقر معانٍ عديدة قد

=تساعد الإنسان على التمييز بين ما هو صوت الله وصوت الشيطان في داخله، ولا يمكن بلوغ هذه الحالة إلّا من خلال الخبرة الشخصيّة والتدريب الروحيّ المستمرّ ومرافقة المعلّم الروحيّ المتدرّب.

(٣٥) R.B.Y. Scott et G. Vlastos, éds. *Towards the Christian Revolution*. Gollancz, London, 1937, p. 104.

تسبّب الالتباس. فعلى سبيل المثال يعطي ليوناردو بوف خمسة معانٍ على الأقلّ لكلمة فقير[٣٦]. وفي تقديرنا، يمكن تلخيص هذه المعاني في اثنين أساسيّين هما:

أ - الفقر الاختياريّ الذي تحدّثنا عنه حتّى الآن.

ب - الفقر المفروض من الخارج على الآخرين، وهو ما سنتحدّث عنه الآن. تكمن في **المعنى الأوّل** بذور التحرير، أمّا **المعنى الثاني** فهو ثمرة الخطيئة. وتقوم عمليّة تشييد ملكوت الله على ممارسة الفقر الاختياريّ على مستوى العالم كلّه، وهو المتعلّق بالمعنى الأوّل. أمّا المعنى الثاني فسينكمش تدريجيًّا نتيجةً منطقيّة لممارسة المعنى الأوّل.

وحين نتحدّث عن «النتيجة» المنطقيّة لبناء الملكوت فهذا يفترض أن يتخلّى الغني عن تمسكّه بـ«مامون» في أثناء عمليّة بحثه عن الله، وعن الحياة الأبديّة. وأن يجعل الفقراء يحصلون على ما تخلّى عنه من مال. راجع: (مرقس ١٠/ ٢١). ومن هنا، فإنّ الفقر الاختياريّ هو مقدّمة لا غنى عنها، لتحقيق النظام العادل في مجتمع ما. في حين أنَّ الفقر المفروض على الشخص من الخارج لا يحقّ أن يوجد أصلًا.

وهذا يتطابق مع ما بشَّر به المسيح عن الملكوت. وفي الإنجيل، نشاهد يوحنّا المعمدان وقد جاء ممهّدًا الطريق ليسوع، وهو يدعو الناس إلى المشاركة في ما يفيض عنهم من ملبس ومأكل، مع مَن يحتاجون إلى هذه الخيرات كما جاء في (لوقا ٣/ ١١). ويحضرنا هنا مشهد «الغني ولعازر». فإذا كان لعازر عانى من الجوع حتّى مات، ألم يكن ذلك بسبب إسراف الرجل الغني؟ فهذا رفض مشاركة لعازر في فيض غناه: «الفتات الساقط

---

(٣٦) Leonardo Boff, «Pelos pobres e contra la pobreza», in *Convergencia*, mai 1979, pp. 232-237.

من مائدته» كما جاء في (لوقا ١٦/ ١٩-٣١). وعليه، فإنّ حالة الفقر المفروضة على أيّ أخ أو أيّ أخت هي شرّ. ويسوع يُلْزم الغني بمحو هذا الشرّ. وبتعبير آخر، فإنّ الأغنياء مدعوّون إلى أن يتحوَّلوا إلى فقراء - بالمعنى الإنجيليّ - لكي يُلْغى الفقر. وهكذا، نرى أنّ الشرّ المستطير يكمن في تراكم الثروات. والخبز المتراكم في أهراء الأغنياء يتحوّل إلى «خطيئة ضدّ جسد المسيح» إذا استخدمه قلّة من النّاس، في حين غالبيّتهم يتضوَّرون جوعًا. راجع: (١ كو ١١/ ٢١-و٢٧). ولكن، على العكس، إذا شارك الجميع في كسر هذا الخبز، وفي تناوله، يتحوّل إلى «جسد المسيح» الذي نأكله ونصبح أعضاء حيّة من جسد المسيح. ونقول الشيء نفسه في «الثروة»، فإن وزّعت «لكلّ بحسب احتياجه» بحيث يصبح «لا أحد في احتياج» كما جاء في (أعمال ٤/ ٣٤-٣٥)، كفّت هذه الثروة عن أن يتجسّد فيها «مامون»، وصارت سرًّا مقدّسًا، إفخارستيّة حقيقيّة.

وتؤكّد لنا ذلك شهادة آباء الكنيسة: القدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم[٣٧] وهيرونيمُس وجيروم[٣٨] وأمبروزيوس

(٣٧) **القدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم**، ولد العام ٣٤٥ ميلاديّة، في أنطاكية، اقتبل سرّ المعموديّة وكان عمره ١٨ عامًا. مارس الزُهد، ونبغ في دراسة الكتاب المقدّس واللاهوت على يد ديودور الطرسوسيّ. في العام ٣٧٤ انسحب من الحياة العاديّة وعاش في صحراء أنطاكية متنسّكًا. رجع إلى أنطاكية حوالى ٣٨٠ ميلاديّة. إقتبل سرّ الكهنوت العام ٣٨٦ ثمّ سيم أسقفًا فبطريركًا. وعُرف عنه التقشّف، والدفاع عن الفقراء، ومحاربة الفساد في عصره.

(٣٨) ولد القدّيس **هيرونيمُس** حوالى العام ٣٤٧، في بلدة «ستريدون Stridon»، ولمّا بلغ سنّ الثانية عشرة توجّه إلى روما حيث عاش عيشة جادّة وإن كانت مضطربة. إقتبل سرّ المعموديّة العام ٣٦٥ ميلاديّة، وقد ترك أسرته ولجأ إلى الحياة الرهبانيّة فانسحب من الحياة العامّة إلى ممارسة الزهد، وأعمال التقوى، مع المواظبة على الدراسة. وبين عامَي ٣٧٤ و٣٨٢ ذهب إلى أنطاكية لمقابلة إيفاجرولي، ثمّ ذهب إلى خَلْقيس Chalcis لمحاولة=

وأوغسطينُس[٣٩]، فقد أجمعوا على أنّه إذا وُجد فقراء، فإنّ السبب يرجع لأنّ الآخرين قد كسبوا أو ورثوا أكثر ممّا يجب، وهذا «الأكثر» يظلّ ملكيّة مسروقة إلى حين إعادة تقسيمه ومشاركة الفقراء فيه[٤٠].

=العيش حياة عزلة. ثمّ ذهب إلى أنطاكية مرّة أخرى لقبول سرّ الكهنوت. ولمّا سمع كثيرًا عن قداسة غريغوريوس النزيزيّ، أمضى عنده سنتين في القسطنطينيّة، تعلّم في أثنائهما اللغة اليونانيّة واللغة العبريّة، وبدأ في أوّل محاولاته لترجمة الكتاب المقدّس وتفسير بعض أجزائه. وحين عاد مرّة أخرى إلى روما في ٣٨٢ اتّخذه البابا داماسيوس Damase سكرتيرًا له، وطلب إليه القيام بترجمة جديدة للكتاب المقدّس، لتحلّ محلّ الترجمات الأُخَر التي كانت سائدة ومتناقضة في ما بينها في أوربّا. ولكنّه اضطرّ إلى ترك روما واستقرّ في فلسطين العام ٣٨٥، وقضى فيها خمسة وثلاثين عامًا في دير في بيت لحم، فكانت سنوات خصبة أنتج فيها التفاسير العظيمة للكتاب المقدّس، كما شارك في المعارك العقائديّة واللاهوتيّة التي كانت دائرة في المنطقة في ذلك الوقت. وكان قد بدأ ترجمته الشهيرة من اليونانيّة إلى اللاتينيّة للكتاب المقدّس حوالى العام ٣٩٠م وانتهى منها حوالى ٤٠٥ ميلاديّة. والتي بعد قرنين من الجدال بشأنها أصبحت الترجمة الرسميّة في الغرب وأصبح اسمها في القرن الثالث عشر الميلاديّ **الفولجات** ***Vulgate***.
مات جيروم ٤١٩ ميلاديّة.

(٣٩) ولد أوغسطينُس في ١٣ نوفمبر العام ٣٥٤م في مدينة تاجاست Thagaste، واسمها اليوم «سوق أخرس» في مقاطعة نوميديا Numidie. وبعد تلقّي علومه الأولى في موطنه الذي ولد فيه، درس في الجامعات الشهيرة في ذلك الوقت، بمدينة قرطاج، ومادوري، حتّى بلغ العشرين من عمره، ثمّ ذهب إلى روما، وميلانو، وظلّ هناك حتّى العام ٣٨٦م، وقد عاش تقلّبات صعبة، في حياته العقليّة، والعاطفيّة، والإيمانيّة. وبفضل والدته، وأسقف ميلانو، وقراءاته لأفلاطون، ثاب رُشْدُه إليه، ومرّ بمرحلة من التوبة، والتطهير. قَبِل سرّ المعموديّة العام ٣٨٧. وفي العام ٣٩١ سيم كاهنًا، ورسم أسقفًا رغمًا عنه. دخل في معارك عديدة ضدّ الهرطقة، وألّف كتاب المدينة الفاضلة، إلى جانب مؤلّفات متعدّدة. وهو صاحب مقولة: «لا خلاص خارج الكنيسة».

(٤٠) José Miranda, *Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression*, Orbis, Maryknoll, N.Y., 1974., pp. 15-16.

ولئن كان هذا رأي آباء الكنيسة، فإنّ ملاحظة ليوناردو بوف القائلة بأنّه «يمكن الشفاء من الفقر بالفقر» لها ما يبرّرها، كما أنّها ليست غريبة على التقاليد المسيحيّة. وإضافة إلى ذلك، فإنّ معهد الدراسات الاجتماعيّة الدوليّ في جنيف يتبنّى الموقف نفسه. إذ إنَّ السيّد ألبرت تيفودجريه Albert Tevoedjre، مدير المعهد، يُعرِّفُ الفقر على أنّه «غنى الشعوب». فبحسب عنوان كتابه **الفقر، غنى الشعوب** - ردّ على الكتاب الكلاسيكيّ للاقتصاديّ الشهير آدم سميث - أنَّ الفقير هو «الشخص الذي لديه الحدّ الأدنى الضروريّ للبقاء، لا أكثر». ووجهة نظر تيفودجريه تثبت أنّ مثل هؤلاء الأشخاص يعبّرون بصورة صارخة عن الظلم وعدم العدالة اللتين تسودان عالمنا اليوم. ويمكنهم أن يوقظوا الضمائر النائمة بمجرّد وجودهم. خاصّة وأنّ العالم يكتظّ بهم. فهل من سبيل لتضامن الأمم الفقيرة لمحاربة هذه المظالم؟

وإذا كان الاقتصاديّون يعتقدون أنّ الفقر يمكن شفاؤه إنْ تضامن الفقراء لانتزاع حقوقهم الاقتصاديّة من الأغنياء، فإنّ هذا التضامن له أسسه المسيانيّة. وليست المسألة مجرّد حُلم اجتماعيّ، أو تطبيق مبدأ أخلاقيّ محض، ولكن لها جذور روحيّة مسيحيّة خالصة. وتتطلّب من المسيحيّين عمل قفزة في المجهول. وبتعبير آخر، فإنَّ ثمَّة عنصر مسيانيّ تتحوّل من خلاله حياة الفقر. ولأنّ الله في كيانه نفسه إلهٌ، اختار أن يُولد المسيح الابن ليجمع في جسد واحد، شعبًا واحدًا لله (٢ كورنس ٨/٩، فيلبّي ٢/٦-٨) محتويًا هذين النوعين من الفقراء: الفقراء عن اختيار حرّ وهم تلاميذ المسيح (متّى ١٩/ ٢١)، والفقراء منذ ميلادهم وهم «يمثّلون المسيح» (متّى ٢٥/ ٣١-٤٦). وبتعبير آخر، فإنّ المعركة التي يصبح بها الإنسان فقيرًا لا يمكن وصفها بأنّها معركة روحيّة مسيحيّة، إلّا إذا توافر فيها دافعان متكاملان. الدافع الأوّل هو «اتّباع يسوع الذي وُلد فقيرًا في حياته

الأرضيّة»؛ والثاني هو خدمة المسيح القائم والحاضر في فقراء اليوم. ومن هنا، فإنّ العنصر المسيانيّ هذا يفضي بالضرورة، وبطريقة لا التباس فيها، إلى أنّ الذين اختاروا بمحض إرادتهم التخلّي عن ممتلكاتهم يشاركون فيها الذين وُلدوا بلا ممتلكات(٤١).

وهكذا يأخذ تخلّي تلاميذ المسيح معنًى متأصّلًا في المسيح يسوع. إنّ هذا التفسير يؤكّد معنى الفقر الإنجيليّ. وهو يستند إلى تراث عريق تسلّمناه من أجيال القدّيسين الذين حاربوا بكلّ قواهم وانتصروا على كلّ تجارب إبليس المعاكسة.

وإذا رجعنا إلى التقليد الكنسيّ الذي عرفناه في حياة الأنبا أنطونيوس أبي الرهبان والذي ارتبط بنصّ (متّى ١٩/ ٢١) «وإذا أردت أن تكون كاملًا فاذهب وبع كلّ شيء وأعطه الفقراء». فإنّ هذا التقليد يربط عمليّة «التخلّي» عن الثروة بِـ«مساعدة الفقراء». ولكنّ الممارسات الخطيرة التي انتشرت في الحياة الرهبانيّة، والتي تسمح للمرشّح للدخول في سلك الحياة الرهبانيّة بأن يقدّم ممتلكاته عطيّة إلى الرهبانيّة التي يُلحق بها، كان مصدرها القدّيس باخوميوس(٤٢) مؤسّس حياة الشركة cenobia. وهكذا استُبعِدَ

---

(٤١) إنّ هذه المشاركة لا يمكن أن تحدث في حياتنا العاديّة إلّا إذا كانت متأصّلة في الإيمان بأنّ مشاركة الآخر في ممتلكاتي، تعني اعترافًا بالآخر الفقير، وبكرامته النابعة من قناعتي بأنّه عضو في الأسرة البشريّة الواحدة التي خلقها الله. وفي الأوساط الرأسماليّة المعتمدة على الفرديّة، والمنافسة، وحبّ الذات، غالبًا ما يوصف الآخر الفقير بأنّه كسول، وأنّه يستحقّ الفقر الذي هو فيه، بل يذهب بعض المسيحيّين والمسلمين إلى تبرير وجود الفقر بأنّ الله أراد أن يكون هناك فقراء وأغنياء، وبالتالي لا ترقى مساعدة الفقير أو مشاركته عن كونها نوعًا من الشفقة لا غير.

(٤٢) ولد الأنبا باخوميوس بالصعيد الأعلى، في أواخر القرن الثالث، من أبوَين وثنيَّين. ولمّا ناهز العشرين من عمره انخرط في سلك الجنديّة، وحارب في بلاد الحبشة ضمن جيش قسطنطين الكبير، الذي كان وقتئذ قائد جيوش=

الفقراء من هذه الشركة، لا بل، أصبح المتخلّي نفسه يتمتّع بنوع من الضمان والأمان في المؤسّسة الرهبانيّة المدعوّ إليها. كما ثمّة آفة أخرى تنخر في عظام الحياة الرهبانيّة وهي أنّ العمل اليدويّ الذي أُدخل في صُلْب الحياة الرهبانيّة في البداية، للمحافظة على نوعيّة من حياة الفقر في الأديرة، فقد وظيفته الأصليّة بصورة سريعة، إذ تحوّل العمل في حدّ ذاته هدفًا لتراكم فائض القيمة. وقد حاول القدّيس باسيليوس علاج هذا الخلل، فقسّم الرهبان إلى مجموعات صغيرة وطلب إلى كلّ مجموعة أن تعمل في حدود «كسب قوتها الضروريّ فقط». وقال باسيليوس قولته الشهيرة والحكيمة ومفادها: «إنّ ما يملكه الذين كرّسوا حياتهم للربّ هو ملك للربّ، إذن يجب توزيعه على الفقراء»(٤٣).

ولهذا السبب، فإنّ خبرة جماعة أورشليم المسيحيّة الأولى في (أعمال ٤/ ٣٢-٣٧) التي غالبًا ما استُشهِدَ بها على مرّ التاريخ خبرة خادعة بقدر ما هي مُلْهِمة. لقد كانت جهْدًا رمزيًّا، مثل كثير من الخبرات التي حدثت على مرّ التاريخ، وإذا كانت قد فشلت، فيمكننا الجزم بأنّه كان مقدّرًا لها أن تسقط. فالمجهودات الصغيرة التي تمّت لخلق مرجعيّات للمسيحيّين تحفزهم على بناء الملكوت كما جاء في أعمال الرسل: «لا أحد كان يحتفظ بأملاك خاصّة له، وكان كلّ شيء مشتركًا بينهم» (أعمال ٤/ ٣٢). كان من المفترض أن تتكرّر هذه المرجعيّات -

---

=دقلديانوس. إرتدّ إلى المسيحيّة، وتربّى على يد القدّيس أنبا بلامون ثمّ أسّس ما عُرف برهبنة الشركة، وبنى أوّل دير في «طبانسين» بمديريّة قنا حوالى العام ٣٢٠ ميلاديّة. حيث كان الرهبان يعيشون معًا، ويعملون، ويتقاسمون ثمار عملهم. وانتشرت أديرته من أحميم إلى أسوان. وهو أوّل مؤسّس «حياة الشركة» الرهبانيّة التي تمتدّ آثارها حتّى الآن في مصر والعالم.

(٤٣) Juan Maria Lozano, ***Discipleship: Towards an Understanding of Religious Life***, **Claretian Press, Chicago, 1980, pp. 173-174.**

العلامات لتصل إلى أعداد لا محدودة في التاريخ المسيحيّ، إلى أن تصبّ في الضمير الإنسانيّ عامّة.

كما أنّ خبرة الجماعة المسيحيّة الأولى في حياة الشركة لا يمكنها أن تبرّر مطلقًا قيام ملكيّة جماعيّة للثروات يتقاسمها أعضاء هذه الجماعات في ما بينهم وحسب، بل يجب أن يكون للفقراء والمحتاجين من خارج هذه الجماعات نصيب من هذه الثروات.

إنّ الدعوة إلى حياة الفقر الفرديّة والروحيّة على حساب الفقر الجماعيّ المادّيّ والروحيّ، هي محاولة فاشلة في اتّباع يسوع - الإنسان الفقير - لأنّها محاولة للتنصّل من خدمة المسيح الفقير اليوم. ولنا في القدّيس فرنسيس الأسّيزيّ(٤٤) أسوة حسنة. لأنّه عرف كيف يوحّد بين المبدأين حينما غيَّر «نذر الفقر الفرديّ إلى نذر يُلزم الجماعة الرهبانيّة بكاملها»، كما أنّ إغناطيوس وقد أشرنا إلى روحانيّته سابقًا، يتبع الجدليّة بين معرفة المسيح العميقة من خلال التأمّل من جهة، واتّباع المسيح الفقير من خلال ممارسة الفقر من جهة أخرى.

هذه الجدليّة القائمة بين النظريّة والتطبيق نجدها اليوم في جماعات قرويّة عديدة تنشأ على هامش الكنيسة الرسميّة في بلاد العالم الثالث خاصّة(٤٥). ويجدر بالذكر أنّ هناك فارقًا كبيرًا يميّز

---

(٤٤) مؤسّس الرهبانيّة الفرنسيسكانيّة بفروعها المختلفة.

(٤٥) أنظر خبرة «هيئة كاريتاس مصر» في مصر، وجمعيّة جامعي القمامة في عزبة ناصر (الزبالين)، وخبرة الأخت عمّانوئيل في عزبة النخل، والأب سمعان الخراز في المقطم، كما جاء في تقرير الحالة الدينيّة الجزء الأوّل ١٩٩٥، مركز الدراسات السياسيّة والاستراتيجيّة بالأهرام القاهرة، ص ٢٥٨ حتّى ص ٢٧٢. أيضًا خبرة التنمية في دير أبو مقار التابع للكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة.

بين الجماعات المسيحيّة الجديدة الهامشيّة هذه، والجماعات الرهبانيّة التقليديّة في الكنيسة. فالأولى تعتبر إلى حدّ ما، معيارًا في النظرة المستقبليّة إلى حياة الفقر المعاش كاختيار حرّ، والذي يتعدّى في مغزاه المستوى الرمزيّ إلى الخبرة الشخصيّة المعاشة في هذه الجماعات، ليتحوّل إلى نموذج معاش للعدالة، يمكن أن ينتشر، وأن يتّسع في أرجاء المعمورة.

وإدراك أعضاء هذه النوعيّة من الجماعات الهامشيّة أنّ سلطان «مامون» أكبر من أن يكون مجرّد مشاعر شخصيّة غير منظّمة نفذت إلى الوعي بفعل التأمّل الباطنيّ، قد وجّه أنظارهم إلى الفضائح الكبيرة التي تولّدها حالة الفقر المدقع في مختلف المجتمعات. فصاروا يرون في «مامون» ثمرة من ثمار الجشع المقنّن.

ولم يفت إغناطيوس نفسه، أن يلفت النظر، في تأمّله حول «الرايتين»(٤٦) إلى الطريقة الساحرة التي يعلن بها نظام «مامون» عن نفسه في العالم كلّه، وهو لا يستثني من ذلك أيّ مكان في العالم. فهو يعلن عن نفسه أمام الدول، والمقاطعات، والأشخاص بصفة خاصّة، المؤسّسات الدينيّة والمدنيّة. راجع

---

(٤٦) راجع كتاب **الرياضات الروحيّة** للقدّيس إغناطيوس دي لويولا، والمقصود بالرايتَين هنا راية الشيطان وراية المسيح. ويحاول إغناطيوس في هذا التأمّل أن يصوّر للمتأمّل المعركة الدائرة بين الخير والشرّ، في العالم، على هيئة معارك العصور الوسطى، إذ يرفع كلّ فريق من المتحاربين رايته التي تبيِّن هويّته. ويحدّد التأمّل ثلاثة قِيَم يرفعها معسكر الشيطان هي نشر قيمة الغنى، والبحث عن المال بأيّ ثمن وكلّ ما يمثّله الغنى من فواحش؛ ثمّ قيمة المجد الباطل، والافتخار، وحبّ الظهور؛ ثمّ قيمة السلطة، والبحث عنها بكلّ الوسائل. ويجسّد الشيطان على هيئة قائد يجمع جنوده ويلقّنهم هذه القِيَم ليبشّرها في أركان المعمورة. وفي المقابل المسيح حيث يجمع جنوده، ويثبت فيهم ثلاثة قِيَم مخالفة: الأولى - اختبار الفقر الروحيّ والمادّيّ؛ الثانية - تحمّل الذلّ والاحتقار؛ الثالثة - التواضع.

كتاب **الرياضات الروحيّة**. نمر ١٤١.

والمؤتمر البندكتيّ الذي انعقد في كاندي Kandy العام ١٩٨٠ لإحياء ذكرى ميلاد القدّيس بندكتس، والذي اشترك فيه رهبان من الشرق والغرب، كان موضوعه «الفقر» المنتشر في العالم. ووصلوا إلى اقتناع مشترك مؤدّاه: أنّه على الرغم من أنّ صرخة الفقراء بلغت أسماعهم في صُلْب الحياة التأمّليّة أوّلًا، بحكم انتمائهم الرهبانيّ، إلّا أنّهم أجمعوا في بيانهم الختاميّ على ضرورة «الشروع في القيام بتحليل دقيق وعلميّ، للكشف عن أسباب انتشار الفقر، والآليّات المختلفة التي تؤدّي إليه»، وقد أضافوا: «أنَّ الفقر هو ثمرة مرّة من ثمار الهياكل الاجتماعيّة الخاطئة والطاغية، كما ينتج من الفساد المستشري في البلاد المتخلّفة، وعن النظام العالميّ الجائر»(٤٧).

ونستنتج من ذلك أنّ التحليل الذاتيّ المبنيّ على الخبرة الشخصيّة لا يكفي وحده لإدراك الإستراتيجيّات المعاصرة لتعزيز سطوة «مامون». فالتحليل الاجتماعيّ عليه أن يكمل التحليل الذاتيّ. والتاريخ يورد أمثلة لقصور التلحيل الذاتيّ عن حلّ معضلة الفقر. إذ إنّ لدينا أمثلة عديدة عن زُهّاد عاشوا بمفردهم مُعْجبين بذواتهم نائين بأنفسهم عن الفقراء في مجتمعهم، وقد يغيب عن إدراكهم أنّهم كانوا في حالة نسمّيها حالة «مرتكبي الخطيئة الاجتماعيّة». نضرب مثلًا حدث في الديانة البوذيّة ثمّ في الديانة المسيحيّة: فاللامازاريّون المنغوليّون(٤٨) les lamaseries de Mongolie مارسوا حياة الملكيّة الجماعيّة في أراضٍ شاسعة،

---

(٤٧) Déclaration finale, *Dialogue*, 7 (1980), 121.

(٤٨) **اللامازريون** هي جمع «لاما» الراهب المنغوليّ، وهم سكّان مقاطعة منغوليا في شمال الصين، وينتمون إلى الديانة البوذيّة، وكانت لهم سلطة مطلقة على شعوبهم نظرًا إلى قدسيّتهم لدى هؤلاء الشعوب.

وعلى الرغم من انتظام حياتهم داخل قلاليهم، لم يُدْركوا عدم اتّساق حياتهم الاقتصاديّة التي كانت تمنحهم سلطة عاتية على شعبهم نظرًا إلى مكانتهم المقدّسة، بوصفهم رهبانًا، حتّى أجبرهم الماركسيّون على ممارسة الفقر الاختياريّ، للتخفيف من المعاناة والفقر الذي كان يعيشه الفلّاحون المنغوليّون من حولهم. وليس هذا هو المثل الوحيد في التاريخ، إذ نرى فيه جماعة رهبانيّة نذرت الفقر الاختياريّ ومع ذلك عاشت عيشة مناقضة لما نذرته، وكم من المرّات اضطرّت مثل هذه الجماعات، وتحت ظروف عنيفة، إلى أن تمارس ما تفرضه اللياقة، وما تأمرها به النذور التي نذروها.

ولتفسير هذا الانحراف عن روح الفقر الاختياريّ، قد يرجع السبب الرئيسيّ إلى أنّ الإدراك الاجتماعيّ لحياة الفقر - سواء تحدّثنا عن الفقر الاختياريّ أو الإجباريّ الذي تفرضه الهياكل الاقتصاديّة الاجتماعيّة - ما زال بعيدًا عن استيعاب التقاليد الدينيّة في الإنسانيّة قاطبة، ويمكن أن نتفهّم ذلك، بخاصّة وأنّ الكنيسة نفسها ما زالت بعيدة عن استيعاب المفهوم التقليديّ لروحانيّتها.

وهذا لا يعني أنّ السلطة الكنسيّة غضّت الطرف عن محاولة دمج المعركة الروحيّة لتحقيق المبدأين اللذين بدأنا بهما:

١ - أن يصبح المؤمن فقيرًا اقتداءً بيسوع.

٢ - أن يعيش من أجل الفقراء في المسيح الفقير.

فقد اقترح البابا بولس السادس دمج هذين المبدأيْن في رسالته المسمّاة *Evangelica Testificatio*، حينما أعلن أنّ الفقر الإنجيليّ في ذاته، يحمل بذور الالتزام بإيقاظ الوعي البشريّ لمتطلّبات العدالة الاجتماعيّة، وذلك بالتضامن مع الفقراء في معركتهم ضدّ الظلم (رقم ١٨). وخاطب الأغنياء بقوله «على

الأغنياء أن يتصرّفوا بأسلوب مسؤول إزاء المحتاجين». (رقم ١٢).

وإن كنّا نعرف الروحانيّة على أنّها البحث عن الله، فلا يجوز أن نغضّ الطرف ولو للحظة واحدة، عن المبدأَيْن الكتابيّين اللذين استشهدنا بهما في بداية هذا الفصل. وإن كان التعارض القائم بين الله و«مامون» هو معركة الفقراء، فإنّها معركته هو شخصيًا. وهي معركة الله ضدّ المتكبّرين والأقوياء والأغنياء كما جاء في (لوقا ١/ ٥١-٥٣). وسنصبح متّحدين بالله اتّحادًا صوفيًّا بقدر ما يدفعنا فقرنا إلى جعل اهتمام الله بالفقراء اهتمامنا الشخصيّ ورسالتنا المفضّلة.

وهنا أيضًا ندع أنفسنا تحت إرشاد خبرة التجارب التي مرّ بها يسوع في حياته الأرضيّة. ولنقبل أن نغسل أنفسنا وأرواحنا، لنتخلّص من النموذج المسيانيّ الاستعراضيّ الاجتماعيّ، الذي قد يجعل منّا أبطالًا لإنكار الذات على حساب الفقراء، فنقع في الفخّ حيث إنّنا بدلًا من أن نجعلهم الفاعلين الأساسيّين في تحرير أنفسهم، نجعلهم موضوعًا مستمرًّا لحرارة عواطفنا، بفضل شفقتنا المنظّمة عليهم، فيصبحون حينئذ أدوات تسمح بنموّنا نحن. وذلك بفضل معاركنا المنظّمة على حسابهم.

وفي الختام، نتوقّف قليلًا ونقرّب بين المناهج النفسيّة والاجتماعيّة. فمن خلال التحليل الاستبطانيّ يمكننا أن نسأل أنفسنا عن مدى أمانتنا في استخدامنا التزامنا الشخصيّ ذريعةً لاستغلال الفقراء في تحقيق نموّنا الشخصيّ. كذلك من خلال تحليلنا الهياكل الاجتماعيّة نسأل أنفسنا: إلى أيّ الهياكل ننتمي؟ فقد يكون استغلالنا الفقراء نابعًا من المال المنهمر علينا من أجل الفقراء.

إنّ الذي يغامر بأن يكون مع الله إلى جانب الفقراء عليه أن

يتخلّى عن كلّ طموح يدفعه ليصير بطلًا. إنّه الصليب، مصير المجرمين الذي يُقدِّمه إلينا يسوع بَيْرقًا نستظلُّ به وننتصر «ليس تلميذ أفضل من معلّمه...»، فإذا كان المعلّم هو الضحيّة التي تصرخ في وجه الظلم (متّى ٢٥/ ٣١-٤٦) فلا عجب أن يصبح التلاميذ بدورهم ضحايا. من دون ذلك لن يصبح لهم الحقّ في الصراخ والتنبيه لنشر العدالة.

الفصل الثالث

الإيديولوجيا والدين
بعض القضايا القابلة للمناقشة[1]

أوّلًا- معضلة التعريف

إنَّ كلَّ الأشخاص الملتزمين دينيًّا والذين يقومون بأنشطة دينيّة منظّمة، لديهم، وبلا شكّ، إيديولوجيا معيّنة. فلا نقع مثلًا في المسيحيّة على لاهوت خال تمامًا من أيّة إيديولوجيا، كما يزعم بعضهم! «فمَن منكم بلا إيديولوجيا يُرمى بأوّل حجر». هكذا رمى أحد أساقفة أمريكا اللاتينيّة بحجر بعض زملائه، ممَّن كانوا يتّهمون لاهوتييّ التحرير بالوقوع تحت تأثير إيديولوجيّ. فعلينا إذن ألّا نتّهم أحدًا بقصر نظره الإيديولوجيّ قبل أن نعترف بمدى قصر نظرنا أوّلًا. حينذاك، يصبح السؤال مختلفًا. فلا نسأل هل هناك إيديولوجيّ أم لا وراء هذا النشاط؟ لأنّ كلّ شخص مهما كانت مواقفه، لا يخلو من الإيديولوجيا. ولكنّ السؤال لا يكون عن معرفة إذا ما كانت الإيديولوجيا متوافقة أو متعارضة مع الدين وحسب، بل «أيّة إيديولوجيا متوافقة مع أيّ دين؟!».

---

(١) هذا الفصل نشر في ثلاثة أعداد من مجلّة رسالة الكنيسة التابعة لبطريركيّة الأقباط الكاثوليك، القاهرة، العام ١٩٩٦-١٩٩٧.

أ- والسؤال الأهمّ هو: ما معنى كلمة إيديولوجيا؟

والجواب، لا اتّفاق على تعريف كلمة إيديولوجيا. والأغرب من ذلك، أنّه مهما كان حجم الخلافات حول تعريف كلمة «إيديولوجيا»، فإنّ هذه الخلافات أقلّ حجمًا بكثير من الخلافات الدائرة حول تعريف كلمة «دين». وكما يقول شيباستا Schebasta: ثمّة ما يربو على مائة وخمسين تعريفًا لكلمة «دين» تستخدم في جامعات الغرب في يومنا هذا. وفي كلّ الأحوال، إذا توصّلنا - في تعريفنا الإيديولوجيا - إلى تحديد الملامح الجوهريّة المستخدمة في كلّ التعريفات المختلفة، فنستطيع تحديد المعنى الذي نقصده في هذا الكتاب. وقد لا يقبلها القارئ على علّاتها. وإليك تعريف الإيديولوجيا في ما يأتي:

١ - هي رؤية محدّدة إلى العالم.

٢ - هذه الرؤية تتطلّب برنامجًا للعمل.

٣ - برنامج العمل هذا يحدّد ملامح مستقبل يجب تحقيقه في هذا العالم، ويفترض معركة مستمرّة على المستوى الاجتماعيّ والسياسيّ لتحقيقه.

٤ - هذا البرنامج يتطلّب أدوات للتحليل، ومنهجًا للتمييز بين ما يجب عمله وما لا يجوز عمله، على أن يرتكز هذا المنهج على مقدّماته ذاتها أي مرتكزاته الإيديولوجيّة.

٥ - وفي النهاية، فإنّ الرؤية، بطبيعتها الذاتيّة، في هذه الحالة، عليها أن تتجاوز ذاتها بحكم الحقيقة التي تودّ أن تُعبِّر عنها.

ومن الواضح ممّا سبق، أنّنا أمام صياغة كثيفة للغاية لتعريف الإيديولوجيا يجب أن نبسّطها. فربّما، من المفيد، لتقريب المعنى للقارئ، أن نقارن هنا كلمة «إيديولوجيا» بكلمتَيْن متقاربتَيْن منها هما كلمة «دين» وكلمة «فلسفة».

أمّا كلمة «فلسفة» في المفهوم الغربيّ الحديث، فهي رؤية

معيّنة إلى العالم، المقصود منها غالبًا تفسير العالم فقط. ولكن «المهمّ هو تغيير هذا العالم» على حدّ قول ماركس.

أمّا كلمة «إيديولوجيا» فهي رؤية معيّنة إلى العالم تتضمّن برنامجًا للعمل والالتزام والتغيير، كما أنّ هذه الرؤية تتضمّن تصوُّرًا لمستقبلٍ أفضل من الحاضر، كما أنّها تحتوي على رسالة تدعو إلى إصلاح الخلل القائم في الحاضر، ليتوافق مع المستقبل الأفضل. وتعريف الإيديولوجيا يتطابق مع مفهومنا للضرورة الإنجيليّة التي تدعو إلى التنفيذ الفوريّ لِقِيَم العدالة، والحبّ، والغفران، وتُعتبر الضرورة الإنجيليّة هذه غريبة تمامًا عن الرؤية الفلسفيّة.

إلّا أنّنا نلاحظ أنّ مفهوم الفلسفة الشرقيّ يتطابق مع مفهوم الإيديولوجيا، ممثَّلًا في بعض عناصره. ففي الشرق، عكس ما هو حادث في الغرب، ترتبط «الفلسفة» بـ«الدين» برباط لا يمكن فصم عراه. لأنّ الفلسفة عند الشرقيّين هي رؤية دينيّة، والدين هو فلسفة حياة. وعلى سبيل المثال، فالفلسفة الآسيويّة ليست مجرّد رؤية العالم، ولكنّها برنامج عمل pratipada في آن واحد. لهذا السبب نرى أنّ «الحقيقة الخلاصيّة» satya في المفهوم البوذيّ لا يمكن إدراكها من دون إدراك «طريق الخلاص» marga نفسه، والعكس صحيح.

وفي كلّ الأحوال، سواء كان الدين يتطابق مع الفلسفة كما هو الأمر في الشرق، أم ينفصل عنها كما هو الأمر في الغرب، فإنّ الدين يختلف جذريًّا عن الإيديولوجيا في نقطة محدّدة: وهي تصوُّره المستقبل، وانطلاقًا من نقطة الخلاف هذه، تتفرّع بقيّة الخلافات بين الدين والإيديولوجيا. فالدين يُشير إلى «مستقبل مطلق» مختلفًا تمامًا عن «مفهوم المستقبل» للإيديولوجيا كما شرحنا سابقًا. وهذا المستقبل الذي يطرحه الدين يتأصّل في

الغائيّة «ما وراء الكونيّة» métacosmique[٢]. وعلى عكس الرؤية المشوّهة الشائعة فإنّ الدين يُشدِّدُ على أنّ هذا «المستقبل المطلق» يجب أن يبدأ تحقيقه في هذه الحياة، وليس على مستوى كمالات الأفراد الروحيّة الشخصيّة وحسب، بل من خلال الهياكل المنظورة في المجتمع الإنسانيّ أيضًا. لذلك نجد أنّ الديانة البوذيّة مثلًا، تميّز بين التحرير النهائيّ الذي يحدث بعد الموت parammarana nirvana، وتحرير الإنسان في الأرض قبل الموت ditha-dhama-nirvana. أضيف إلى ذلك التواصل على المستوى الاجتماعيّ بين الرجال والنساء غير الجشعين، والذين يتمتّعون بعلاقات متوازية متحرّرة من التعلّق بالمادّة، بطريقة ما تؤدّي إلى خلق مجتمع مُحرَّر يبدأ من الأرض.

والمسيحيّة من جهتها تتحدّث عن «التوتّر الأخرويّ» بين حياة المسيحيّ الذي يبدأ مسيرته إلى الملكوت على الأرض، وملكوت السماوات التي يتطلّع إليها «le déjà là et pas encore». فالمسيحيّون مدعوّون إلى أن يعيشوا التطويبات - التي جاءت في العظة على الجبل - هنا والآن على الأرض، فيؤسّسون جماعة مسيحيّة تكون بمثابة صورة كنسيّة مسبقة لصورتهم النهائيّة في السماء. أمّا الإيديولوجيا، وبسبب رؤيتها المبرمجة للعالم، فإنّها تعارض وجود مستقبل «ما وراء كونيّ» «métacosmique». فهي منشغلة، بشكل خاصّ، بما تعتبره تحسين النظام الاجتماعيّ السياسيّ تحسينًا جذريًّا، وما يتضمّنه ذلك من تغيّرات نفسيّة وروحيّة. وهدفها إذن هو التقدّم المدنيّ séculier[٣] في هذا العالم.

(٢) سنترجم من الآن فصاعدًا كلمة métacosmique إلى اللغة العربيّة «ما وراء الكونيّ»، وذلك على غرار «ما وراء الطبيعة» التي تُترجم métaphysique.
(٣) سنترجم كلمة séculier الفرنسيّة بكلمة «مدنيّ». أنظر: نبيل عبد الفتّاح، محاضرة غير منشورة عن «العلمانيّة».

ويستوي دائمًا عند أصحاب الإيديولوجيا، أن يتّفق التقدّم المدنيّ هذا أوْ لا يتّفق مع الهدف الدينيّ - أيّ دين - بما يحمله من بعد ما وراء كونيّ «métacosmique». علمًا بأنّ الدين - أيّ دين - حينما يحاول بداية تجسيد «المستقبل المطلق» على هذه الأرض، لا مناص له من استخدام الهياكل والإستراتيجيّات والمؤسّسات الاجتماعيّة التي توفّرها له الإيديولوجيا الدنيويّة على أرض الواقع الذي يعيش فيه ويتحرّك.

ب- مفهوم كلمة إيديولوجيا وخلفيّتها التاريخيّة:

أن يختلط الدين، أيّ دين، بالإيديولوجيا، هذا أمر يُسلِّم به بعضُ المفكّرين المعاصرين. وفي كلّ الأحوال، تُلْفِتُ النظر إلى أنّ كلمة «إيديولوجيا» نفسها، لم تظهر في قاموس اللغة إلّا منذ بضعة قرون. ومن المفيد أن نتناول بإيجاز تاريخ ظهور هذه الكلمة في العصر الحديث، لأنّ ذلك قد يلقي الضوء على العلاقة القائمة بين الدين والإيديولوجيا. لقد أُدخلت هذه الكلمة في مفردات اللغة المستخدمة في حياتنا، بفضل الفيلسوف الفرنسيّ (ديستوت دو تراسي) Destutt de Tracy(٤). وهو أوّل مَن استخدمها بمعناها الحرفيّ «علم الأفكار»، وهي في الأصل كلمة يونانيّة. وقصد بها «العلم الذي يضع نفسه في خدمة الإنسانيّة». وليس غريبًا أو مصادفة، أن ظهرت هذه الكلمة في عصر الثورة الفرنسيّة ١٧٩٨. هذه الثورة التي حظيت بشهرة

---

(٤) **ديستوت دو تراسي** *Destutt de Tracy* واسمه أنطوان لويس كلود -Antoine) (Louis-Claude. وهو فيلسوف فرنسيّ وُلد في باريس العام ١٧٥٤، وكان نائبًا عن النبلاء في عام ١٧٨٩، وقد قبض عليه في أيّام الرعب أثناء الثورة. وفي حكومة الديركتوار عُيّن عضوًا للتعليم العامّ. مات في باريس العام ١٨٣٦ بعد أن أعيد له لقب الكونت. أهمّ كتبه عناصر الإيديولوجيا *Les éléments d'idéologie* وكتبه العام ١٨٠٤، ثمّ المنطق، ١٨٠٥، ثمّ دراسة حول الإدارة، ١٨١٥.

واسعة بسبب الأفكار الثلاث المهمَّة التي جاءت بها: الحرّيّة والمساواة والإخاء. كما اكتسبت الأفكار الثلاث هذه سلطة عظيمة أحدثت تغييرات جبّارة في تاريخ الإنسانيّة.

وإنّه أمرٌ يدلّ بوضوح على أنّ أعداء الثورة الفرنسيّة المتحمّسين في ذلك الحين تجسّدوا في فئتَيْن: القادة السياسيّون والسلطات الدينيّة. فقد ظهر أنّ أعداء الدين في تلك الفترة كانوا أصحاب المراتب العُلْيا من رجال الدين أنفسهم، إذ كانوا يُعتبَرون جزءًا لا يتجزّأ من الطبقات المالكة، كما كانوا متحالفين مع طبقة النبلاء الحاكمة. وفي علاقة رجال الدين بالمؤمنين، كانوا يشيرون بإحدى أَيديهم - إلى رعاياهم - إلى الغاية «ما وراء الكونيّة البعيدة»، بتعبير آخر إلى «السعادة الأبديّة الموجودة في السماء»، وباليد الأخرى كانوا يتلذّذون بالبركات الأرضيّة التي منحها الله إيّاهم، ومنعها عن شعوبهم المحكومة والخاضعة.

وإذا أمعنّا النظر في مغزى قيام الثورة الفرنسيّة في ظلّ الأوضاع الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة تلك، نجد أنّها كانت بما لا يدع مجالًا للشكّ، تعبيرًا عن عدم الرضى المتصاعد الذي شعر به الناس إزاء الدين ورجاله. إذ أدْرك الناس أنَّ الدين أصبح شيئًا فشيئًا، غير قادر على الوفاء بمتطلّبات الجماهير المتألّمة واحتياجاتها.

وبناء على ما سبق، فإنّه يمكن القول إنَّ قيام الثورة الفرنسيّة أفصح عن احتياج الناس وسعيهم اللاشعوريّ إلى مُعادِل مدنيّ يقفُ ضدّ «طُغيان الدين»، لتحقيق مستقبل أفضل في هذا العالم. وكان السعي اللاشعوريّ يتطلّب التزامًا كلّيًا من الإنسان. وبنظرة فاحصة إلى الفترة التاريخيّة التي نشبت فيها الثورة الفرنسيّة، يمكننا أن نطلق على هذا «المعنى» ما يسمّيه بعضٌ منّا الآن

«الإيديولوجيا». والمقصود بالإيديولوجيا هنا **إيديولوجيا ترتبط بترقية قِيَم المساواة والإخاء والحرّيّة من أجل الجميع**، لا الإيديولوجيا التي تبرّر حصول «الطبقة الحاكمة» على الامتيازات الصارخة.

إنّ عمليّة العلمنة المتصاعدة، ولادينيّة السياسة، وتكاثر النزعات الإنسانيّة المضادّة لكلّ ما هو دينيّ التي تلاحقَ ظهورها في القرن التاسع عشر(٥) بعد الثورة الفرنسيّة، تزامنت مع ظهور «إيديولوجيّات» عديدة، وإن لم يُطْلَقْ عليها هذا المصطلح إلّا لاحقًا. وكلّ ذلك يمكن تفسيره انطلاقًا من العجز المدهش الذي ظهر عند القادة الدينيّين، وعدم قدراتهم على تعريف طبيعة الشرور التي رافقت الثورة الصناعيّة، كذلك عدم قدرتهم على الردّ على تحدِّيات الثورة الصناعيّة هذه. وبالتالي تحوَّلت الرؤى الإيديولوجيّة ليس إلى العلمانيَّة أو اللادينيَّة وحسب، بل اتّخذت طابعًا صريحًا ضدّ الدين باعتباره دينًا. ويمكن القول إنَّ الإيديولوجيا الماركسيّة أكثر هذه الإيديولوجيّات اكتمالًا بالمعنى الذي ذكرناه سابقًا.

---

(٥) بعد أكثر من مائتي سنة من الثورة الفرنسيّة، وبعد التغيّرات السريعة المتلاحقة في عصرنا الحاضر، ما زال رجال الدين في مصر، والعالم العربيّ، ودول العالم الثالث، يستخدمون الدين بطريقة جامدة لا تتواكب مع تحدّيات التكنولوجيا، وعصر المعلومات، وشيوع الحرّيّة، وكسر الحواجز الوطنيّة والقوميّة والجغرافيّة. ممّا ينذر بكارثة دينيّة في بلادنا حيث تظلّ شبيبتنا حائرة بين ممارسات وإيديولوجيّات دينيّة توظّف لأهداف سياسيّة، أو حزبيّة، أو تجاريّة، أو نفسيّة، وتنسى وتهمل جوهر الدين، وهو البناء الروحيّ والقيميّ الباطنيّ لشبيبتنا حتّى تواجه بتمييز ما هو غثّ وما هو ثمين في التكنولوجيا، وما يأتي عبرها من قيم بعيدة كلّ البعد عن مجتمعنا الأصيل. ولن يطول الوقت حتّى تترك الشبيبة مثل هذا الدين، إذا استمرّ الحال على ما هو عليه الآن.

ثانيًا- الإيديولوجيا ومعناها السلبيّ

إنشغل ماركس[٦] تمامًا بالبحث عن أشكال القهر الذي كانت تمارسه الإيديولوجيا السائدة ربّما لكي يستطيع أن يعلن، في ما بعد، أنّ إيديولوجيته كانت تسعى إلى تحرير الناس، وإن انتمت إلى عالم الإيديولوجيّات التي تكاثرت في ذلك الوقت. ولماركس تعريف شهير للإيديولوجيا: «فساد العقل بواسطة المصلحة»، يبيّن أنّه كان يحشد طاقته لتحليل الواقع القائم في وقته، وقد نعتَ هذا الواقع في ما بعد، بصفات استعارها من الفيلسوف المثاليّ هيغل[٧]، مثل «الوعي البائس»، «الضحايا»، «صنّاع النظام الاجتماعيّ الظالم».. إلخ. كما نعتَ هذه الإيديولوجيا بصفة «العقلنة اللاواعية» التي جعلت من طرفي المجتمع - الظالم والمظلوم - يقبلان نظامًا اجتماعيًا فاسدًا على أنّه ضروريّ، وتحت شعار أنّ هذا النظام «أمر به الله»، أو أنّ «ظروف الطبيعة قد فرضته»، أو لأنّ «التقاليد المقدّسة قد كرّسته»، أو لأنّ «الدين أمر به»، إلى غير ذلك من التفسيرات الواهية.

وبناء على ما سبق، فإنّ أوّل اكتشافات ماركس من أبحاثه لم يكن إلّا «الإيديولوجيا» بمعناها السلبيّ. فهي التي كانت فاعلة في المجتمع بصورة التبرير العقلانيّ للأمر الواقع statu quo. أو

---

(٦) أنظر الحاشية رقم (٣) في الصفحة (٧) حول شخصيّة ماركس.

(٧) فردريك هيغل من أعظم الفلاسفة الألمان وأكثرهم تأثيرًا في العالم. عاش ما بين (١٧٧٠-١٨٣١). لقد سيطر فكر هيغل سيطرة تامّة على المجتمع الألمانيّ من ١٨٢٠-١٨٣٠ ميلاديّة. وأهمّ إبداعاته هو دراسة هويّة الأضداد. وأشهر أعماله ظاهريّات الروح ١٨٠٦. كذلك درس الصيرورة إلى جانب تركيزه على العلاقة الجدليّة بين العبد والسيّد. وابتكاره المنهج الجدليّ الذي تأثّرت به الفلسفة الماركسيّة، ومعالجته الواحد والكثرة.

بتعبير آخر اكتشف «نظريّة غير دقيقة» كانت تستخدم لتبرير ممارسات أقلّ ما تُوصف به أنّها غير أخلاقيّة.

وفي ما بعد، قام سيغموند فرويد[٨] بإلقاء الضوء على الكيفيّة التي تُفسدُ بها المصالحُ الذاتيّة المخفيّة في أعماق اللاشعور عقلَ الإنسان. ويضيف فرويد هكذا: للتحليل الاجتماعيّ الذي كان قد اكتشفه ماركس بعدٌ نفسيٌّ مكمِّلٌ أبحاثه. ورغم ذلك، فإنّ بعض اللاهوتيّين المسيحيّين المعاصرين لفرويد وماركس، لم يتجرّأوا على مراجعة المقولة الآتية: «الإرادة تتبع دائمًا العقل»، «voluntas sequitur intellectum» التي نادى بها الفلاسفة المسيحيّون في العصر الوسيط، ولم يستفيدوا من الاكتشافات الإكلينيكيّة التي أجراها «فرويد»، والتي تقول إنّ «الإرادة لا تتبع العقل دائمًا». فقد يحدث لها أن تسبقه، أو أن تُملي عليه ما ينطق به من كلمات.

لقد أثبت فرويد أنّ التفكير الإنسانيّ قد ينساق ويخضع للرغبة في تلبية مصالحنا، ويضفي مشروعيّة على رغباتنا الباطنة والظاهرة. وما درسه على مستوى الوعي الفرديّ، كان ماركس قد اكتشفه على مستوى الوعي الجماعيّ: إنّ الإيديولوجيا هي النظريّة الضمنيّة التي تسمح لطبقة مسيطرة بتبرير وضعها المتميِّز في المجتمع تبريرًا عقلانيًّا. وعلى ما يبدو أنّ ماركس وفرويد كليهما قد ذهب إلى أبعد، فأكّدا في أبحاثهما أنّ النظريّات

---

(٨) سيغموند فرويد ولد في مايو ١٨٥٦، بمدينة فريبرج بمقاطعة موراقيا بألمانيا، ومات في ڤيينّا ١٩٤٧ ميلاديّة. أوّل مَن اكتشف «عالم اللاشعور» ودوره في سلوك الإنسان، وهو مؤسِّس علم النفس بلا منازع في بداية القرن العشرين. له مؤلّفات عديدة من أشهرها **تفسير الأحلام**، **ودرس الرغبة، والطاقة الجنسيّة وتأثيرها على سلوك الإنسان، والغريزة وصراعها مع العقل**.

الدينيّة[٩] نفسها استُخدِمَت وما زالت في إضفاء المشروعيّة على المصالح الماديّة والمعنويّة.

وإذا انتقلنا إلى العالم الآسيويّ، فإنّنا نرى أنّ بوذا[١٠]، قد سبق فرويد بألفَي سنة في اكتشافه وجود البعد اللاشعوريّ عند الإنسان. إذ اكتشف «الوهم العقليّ» moha و«حجاب الجهل» avijja الذي يمنع الروح الإنسانيّة من إدراك الحقيقة. أمّا ما يمكن وضعه تحت اسم «الإيديولوجيا السلبيّة» عنده فهو تعلّق الناس بعناد ومن دون رؤية، بجزئيّة خاطئة يتوهّمون أنّها الحقيقة، ويُسمّى هذا «ديتهي» ditthi. نجد الأمر نفسه في التقليد الصوفيّ المسيحيّ، فالروحانيّة البوذيّة قد سبقت واحتاطت لتمييز استخدام العقل استخدامًا سيّئًا. وقد جاء في كتاب **كالاما سوتا** *Kalama Sutta* – الذي غالبًا ما فُهم خطأً – أنّ «بوذا»، على عكس أصحاب النزعة العقلانيّة الأوربيّة في القرن التاسع عشر، يرفض رفضًا قطعيًّا أن يكون التفكير المنطقيّ ذاته الوسيلة المناسبة لبلوغ الحقيقة. لأنّ معرفته بالكثير من أحوال الناس في زمانه، جعلته يكتشف أنّ الكثيرين من هؤلاء قد أوقعوا أنفسهم في الخطأ، نتيجة لاعتمادهم على منطقهم الخاصّ. وعند

---

(٩) كلّنا نذكر دور رجال الدين في إضفاء المشروعيّة على التوجّهات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة. فمثلًا استُخدِم الدين في إضفاء المشروعيّة على اتّفاقيّات السلام مع إسرائيل، كما استُخدِم في تبرير نهب أموال المودعين البسطاء في شركات توظيف الأموال، كما يستخدم الدين في تسجيل مواقف سياسيّة للبابا شنودة، بحيث رفض منح المسيحيّين الذين يزورون القدس الأسرار المقدّسة. علمًا بأنّ مراعاة حرّيّة الضمير وعدم خلط الدين بالسياسة في المسائل الضميريّة مطلوب. فلا أحد يشكّ في وطنيّة البابا شنوده، ولكن أن يستغلّ سلطته الدينيّة ويحرم الناس من الأسرار التي هي في صميم حرّيّة الإنسان، فهو رجوع إلى محاكم التفتيش في الضمائر كما حدث في العصور الوسطى.

(١٠) أنظر الملحق رقم (٢) في نهاية هذا الكتاب ص ٣٣٩.

«بوذا»، فإنّ العقل هو هذا الجزء من النفس البشريّة الذي يمكن أن يَفْسُد أسرع من غيره، بسبب «المصلحة». و«الحقيقة» في المفهوم البوذيّ بمعناها النهائيّ، هي أسمى من التفكير المنطقيّ. والطريقة الوحيدة المضمونة لوصول الإنسان إلى معرفة حقيقة الواقع، هي تحصين العقل الإنسانيّ بنفاذ البصيرة vipassana، وهذا لا يتأتّى إلّا بعد كفاح طويل بوجه المصلحة الشخصيّة التي تفسد الضمير الإنسانيّ وتقيّده. والدين نفسه، بحسب تعاليم بوذا، يمكنه أن يتحوّل إلى وسواس قهريّ ويحيل الروح على حالة العبوديّة.

ثالثًا- الإيديولوجيا وعلم اجتماع المعرفة(١١)

إنّ الحَدْس البوذيّ هذا - الذي عبَّر عنه فرويد في ما بعد - كان موجودًا في صُلْب التقليد الصوفيّ عبَّر المسيحيّ في الغرب. فقد ابتدعت كلّ روحانيّة - وكان ثمَّة روحانيّات عديدة في العصور الوسطى - منهجًا خاصًّا بها «للتطهير الذاتيّ»، يساعد المتصوّف على استبعاد المصالح المتمركزة حول الذات، والتي كانت تعمي الروح وتُشوّه إدراك الشخص الحقيقةَ. وبالمفهوم القديم لكلمة إيديولوجيا نستطيع القول إنَّ كلّ روحانيّة من هذه الروحانيّات المسيحيّة كانت تحتوي تحليلًا استبطانيًّا موجّهًا لاكتشاف الحقيقة، يصل بالشخص إلى التحرّر التدريجيّ من إسقاطاتها الإيديولوجيّة. فالمتصوّفون اختبروا كيف أنّ النفس البشريّة تخلق لذاتها آليّات دفاعيّة مختلفة لتخفّف من الالتزامات

---

(١١) الإيديولوجيا وعلم اجتماع المعرفة: يُعرِّف كارْل مانْهايم K. Mannheim «علم اجتماع المعرفة» في كتابه: *Ideology and Utopia*, London بقوله: «هو أن نشاهد كيف وعلى أيّ نحو ترتبط الحياة العقليّة في فترة تاريخيّة مُعيّنة بالقوى الاجتماعيّة والسياسيّة».

القاسية التي تتطلّبها مسيرة الوصول إلى الحقيقة النهائيّة. ذلك أنَّ الحقيقة تؤلم الإنسان دائمًا قبل أن تحرّره.

ومنذ إيفاجر البونطي Evagre[١٢]، في القرن الثالث الميلاديّ إلى إغناطيوس دي لويولا في القرن السادس عشر، تراكمت لدى الكنيسة تقاليد صوفيّة متواصلة. هذه التقاليد هي الآن في متناول الذين يبحثون عن الحقيقة المطلقة بمثابرة وجدّيّة. وثمَّة في هذه التقاليد تمارين روحيّة مختارة، تساعد مَن يمارسها على معرفة نزعاته المادّيّة، كما تساعده على التخلّص من محدوديّة الإيديولوجيا. إنّ ما كشفه فرويد في عيادته، كان الصوفيّون قد مارسوه في تأمّلاتهم الشخصيّة على مراكعهم. أمّا اللاهوتيّون الجالسون خلف مكاتبهم فلم يفطنوا إليه إلّا متأخّرًا.

ومن المناسب هنا أن نذكر أنَّ كلّ ما قيل عن الحقيقة سابقًا، كان يُدرك على مستوى «علم النفس المعرفيّ» فقط «la psychologie de la connaissance»، علمًا بأنّ ما كان غير مقبول في الماضي، وما زال غير مقبول عند أغلب رجال ونساء عصرنا الحاليّ - رغم نيّاتهم الطيّبة - هو «الإدراك الاجتماعيّ» للأفكار الإيديولوجيّة المسبقة، كما أدركها كارل ماركس. والمطلوب إذًا، هو استخدام أدوات التحليل الاجتماعيّ لتكملة التحليل الشخصيّ، حتّى يتسنّى لنا القدرة على تمييز الحقيقة من منطلق الواقع في شموله. وللأسف، فإنّ هذه الرؤية لا تزال عَصيَّة الفهم على أصحاب النظرة الضيّقة للدين. فهناك بعض

---

(١٢) ولد إيفاجر البونطي في بلاد «بونت» العام ٣٤٦م، وسيم شمّاسًا على يد غريغوريوس النزينزيّ، وكان خطيبًا مفوّهًا في القسطنطينيّة. ترك الدنيا ومَن فيها وذهب إلى صحراء نيتريا في مصر العام ٣٨٢م، وتتلمذ على يد صديقه الحميم مكاريوس الكبير. مات العام ٣٩٩ ميلاديّة. وبعد موته مُنعت كتبه من التداول في الكنيسة بسبب اتّهامه بالأوريجانيّة.

الأتقياء المكتفين بالنظرة الساذجة التي ترى أنّه حينما يصل الأفراد في مجتمع ما، إلى التطهير الباطنيّ كلّ على حدة، حينئذ يتحوّل المجتمع كلّه وبشكل ميكانيكيّ(١٣) إلى مجتمع مُعافى. هذه الرؤية خاطئة، لأنها تفترض أنّ المجتمع مجرّد حاصل جمع الأفراد الذي يتكوّن منهم. فواقع الأمر يُعلِّمنا غير ذلك، فلو لم يصاحب تحوّل الفرد الباطنيّ، تغيّرات هيكليّة في المجتمع، فإنّ التقوى المضادّة الفاعلة فيه، ستنال من جهد الأفراد، الرامي إلى الكمال المنشود، بل إنّها تحطِّم هذا الجهد تمامًا.

كلّ ذلك معناه أنّ أيّة ثورة ثقافيّة تحتوي على تغيير في المواقف الباطنيّة، يجب أن ترافقها ثورة هيكليّة في الوقت نفسه. ومثالنا على ذلك هو «بوذا»؛ فهو الذي كان يَلحُّ على الروحانيّة الشخصيّة، وهو نفسه الذي وضع هيكليّة نسكيّة، ونظامًا موجّهًا لمساعدة الأفراد والجماعات على بلوغ مرحلة العقيدة أو الحقيقة أو المثال dhamma. كما أنّ الضعف الذي عانى ويعاني منه الماركسيّون، هو الحطّ من مستوى النموّ الضروريّ للروحانيّة الشخصيّة في مجتمع السيادة فيه للنظام الجماعيّ(١٤). وفي

---

(١٣) إنّ النظرة الساذجة هذه تكمن لدى الكثير من رجال الدين ومن المهتمّين بالتربية عامّة في مصر، مسلمين ومسيحيّين، إذ يفصل أصحاب هذه النظرة الإنسان الفرد عن بيئته وظروفه الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة... إلخ. ويسقطون من حساباتهم تأثير المحيط في الإنسان وفي سلوكه الدينيّ والاجتماعيّ... إلخ. فحضور القدّاس وممارسة فحص الضمير، أو أداء الصلوات الخمس في مواعيدها قد تغيّر الإنسان باطنيًا، ولكن إن لم يَصُبّ هذا التغيير في السلوك الاجتماعيّ، والمشاركة السياسيّة، والمطالبة بعدالة توزيع الثروة، وتحمّل نتيجة هذه النضالات اليوميّة، فإنّ التطهير الذاتيّ هذا يصبح مجرّد أوهام.

(١٤) إنّ سيادة النظام الجماعيّ في النظم الماركسيّة والنظام الشموليّ هو الحطّ من الحرّيّة الفرديّة، وحرّيّة الضمير، وإلغاء الفروق الفرديَّة، وتجاهل الخبرات الروحيّة العميقة التي تعتبر ضرورة للإنسان لكي يصل إلى العمل والإنتاج=

المقابل، فإنّ موقف الماركسيّين من الحطّ من الروحانيّة الشخصيّة لا يبرّر تطرّف أصحاب الروحانيّة ومبالغتهم في التركيز على الروحانيّة الشخصيّة، وإهمال البعد الآخر وهو الاهتمام بالجماعة.

إنّ «علم النفس المعرفيّ» الذي ورثناه من الأديان المختلفة، يمكنه، إذ استكْمِلَ «بعلم الاجتماع المعرفيّ»، أن يمحو السذاجة الإيديولوجيّة هذه التي تُطبع بطابع بعض الجماعات الدينيّة. فالاكتفاء بالحياة الجماعيّة لروحانيّة منعزلة عن المجتمع في إطار نظام اجتماعيّ ظالم، هي خيانة أفراد هذا المجتمع، وسذاجة من طرف هذه الجماعة، لأنّها، شاءت أم أبت، جزء من هذا النظام.

ونضرب مثلًا على ضرورة انفتاح الجماعات الدينيّة هذه على مجتمعاتها، بالمؤتمر المنعقد في Kandy العام ١٩٨٠م، وجمع الرهبان الآسيويّين الكاثوليك في مؤتمرهم الثالث. فقد أدركوا أنّ هناك «شرًّا اجتماعيًّا»(١٥) يجب أخذه في الاعتبار،

=والإبداع. إنّ ما يقابل ذلك عندنا في مصر هو سيادة العادات والتقاليد الجامدة، وفرض تفسير الدين إيديولوجيًّا على الناس، وقهرهم على قبول ما لا يريدون، وذلك لغياب المنابر السياسيّة المناسبة، أو الاجتماعيّة، ليعبّر فيها الناس عن مكنون قلوبهم دون خوف من العقاب الجماعيّ، أو القانونيّ، أو الدينيّ. وغياب التفسير الدينيّ المستنير.

(١٥) المقصود الأفعال النابعة من أشخاص أو من جماعات، والتي لها نتائج اجتماعيّة شرّيرة ملموسة وفاعلة ومؤثّرة في الأفراد. مثال على ذلك، حينما يبني المجتمع فلسفته الاقتصاديّة على «نظام السوق» من دون الأخذ في الاعتبار القيم، مثل عدالة التوزيع في الثروة «استغلال العمّال وتلويث البيئة...»، حينما يقرّر موظّف مثلًا قرارًا مجحفًا في حقّ المنتفعين، فهو يتسبّب في سلسلة من الشرور المباشرة أو غير المباشرة التي تلحق بالناس مثل (التجارة في اللحوم الفاسدة)، الرشوة لإعطاء رخصة مبانٍ... إلخ، هذا هو الشرّ الاجتماعيّ..

تقليديًّا كان يكفي أن يعترف الإنسان للكاهن عن خطيئته، بشكل روحيّ=

وقد كان يُعتبر بحسب الروحانيّة الرهبانيّة التقليديّة «مجرّد قوّة نفسيّة منحرفة». وبالطبع، لم يكن بإمكانهم تفادي المرجعيّة الإيديولوجيّة التي تحدّثنا عن وجودها في كلّ الأحوال. وربّما يكون من المناسب أن نقتطف بعض السطور من بيانهم الختاميّ الذي وافقوا عليه بالإجماع: «إنّ البؤس الذي تعيش فيه شعوبنا ليس وليد المصادفة، ولكن نتيجة فعل الإنسان. ونحن نعتبره ثمرة من ثمار الخطيئة. كما أنّه نتيجة طبيعيّة لوجود الهياكل الاجتماعيّة الظالمة، بالإضافة إلى الفساد المستشري في بعض الدول، والمرتبط بالنظام الاقتصاديّ العالمي غير العادل. إنّ هذا البؤس هو نتيجة مباشرة لسرقة المصادر الطبيعيّة من البلاد المتخلّفة بواسطة قلّة من الناس تزداد ثراءً أكثر فأكثر، في حين يزداد الفقراء فقرًا على فقر. ومن جهتنا، فبالقدر الذي نطالب به جماعاتنا الآسيويّة أن تنظر إلى النظم القائمة نظرة نقديّة، وأن تدافع عن فقراء شعوبنا ضدّ قاهريهم، فإنّنا نجرؤ ونطلب، بكلّ تواضع، إلى إخوتنا وأخواتنا في البلاد الغنيّة، أن يهبّوا بمواطنيهم ويدفعوهم إلى إصلاح الخلل في العلاقة بين الأغنياء والفقراء. أمّا نحن فنؤكّد أنّنا نسمع أنين الفقراء في صلواتنا التأمّليّة أكثر ممّا كنّا سنسمعه في أيّ مكان آخر. كما قرّرنا أن نشرع في تحليل جادّ، بل علميّ، لمعرفة أسباب هذا الفقر، واكتشاف الآليّات التي تؤدّي إلى استمراره وتفاقمه.

رابعًا- العبور من الإيديولوجيا إلى الدين

وفي النهاية، إنّ الإيديولوجيا إن كانت بطبيعتها محدودة، فإنّ هذه المحدوديّة مشروعة. فما من فكرة، مهما كانت قويّة،

=وفرديّ. لكن المطلوب أن نغيّر المجتمع وليس نغيّر قلوبنا وحسب. وإن لم يؤدِّ تغيير القلوب إلى تغيير السلوك الاجتماعيّ فهو مجرّد فضفضة نفسيّة.

وما من رؤية، مهما كانت عظيمة، وما من روحانيّة، مهما كانت محرّرة، تستطيع عمل أيّ تغيير ذي معنى في التاريخ البشريّ، إلّا إذا صيغت في كلماتٍ محدّدة ومنظّمة في إطار إيديولوجيّ أو في إطار دينيّ.

وهنا نشير إلى أنّ أهمّ امتحان واجهه «بوذا»، كان الإجابة عن التساؤل الآتي:

هل يحقّ له أن يحتفظ بسعادته لنفسه فقط؟ أم يجب عليه أن يسلّم شعبَه سرّ هذه السعادة والخبرة المحدّدة؟ فلو اختار «بوذا» الإجابة الأولى، لما أمكننا اليوم الكلام على خبرته في السعادة، ولكان تاريخ آسيا غير ما نشاهده اليوم. فإذ قرّر «بوذا» تسليم اكتشافه الروحيّ إلى شعبه، كان عليه أن يجد صياغة مناسبة لهذا الاكتشاف. فأعطاه صورة عقائديّة sutta. وكان عليه أن يجد أسلوبًا للحياة لتجسيد هذه العقيدة: vinaya. علمًا بأنّه، لا الصياغة العقائديّة، ولا منهج الحياة المرافق لهذه العقيدة، يمكنهما أن يأخذا مكان الحقيقة dhamma. فهما تعبّران عنها من دون أن تَحُلّا محلّها. ومن هنا حَذَّر «بوذا» خلفاءه من أنّ الداما le dhamma يمكنها أن تشبه في خطورتها، خطورة الثعبان إنْ فُهِمَتْ خطأً. وهذا التحذير بأنّ الحقيقة dhamma إذا تشوّهت تتحوّل إلى ditthi أي إيديولوجيا سلبيّة.

ولهذا السبب عينه يقارن «بوذا» العقيدة الدينيّة بسفينة تسير في نهر، حينما يعبر بها المسافرون من شاطئ إلى آخر، تفقد أهمّيّتها بعد وصول الركّاب إلى مقصدهم، بل تصبح السفينة سبب إزعاج إذا قرّر الركّاب عدم النزول منها. يمكن تطبيق هذا المثل على الأديان والإديولوجيّات. فهي مجرّد معابر للوصول إلى الحقيقة السامية التي يحاول كلّ منهما التعبير عنها. والخلاف الناشب في صفوف رجال الدين من جهة، وفي صفوف

الماركسيّين وغيرهم من جهة أخرى، يرتكز على هذه النقطة بالذات. فكلا المعسكرين منقسم على نفسه، بين تقليديّين ومُحرِّفين.

فشأن الإيديولوجيا شأن الدين، كلاهما سلاح ذو حدّين. ويمكن أن يقودا إلى عكس الحقيقة التي يحاولان التعبير عنها. وبعبارة أخرى، يمكننا أن نميّز في الإيديولوجيا أو الدين، بين وجهَيْن:

الوجه الأوّل: مُحرِّر **والوجه الثاني:** يقود إلى العبوديّة.

وبالرغم من أنّ «ماركس» سخَّر جَهْدَه للبحث عن وجه الإيديولوجيا الاستعباديّ، فإنّ «لينين»[١٦] أثبت - ولو لفترة محدودة في التاريخ - أنّ الإيديولوجيا عينها يمكنها أن تكون

---

(١٦) ولد فلاديمير إيليتش أوليانوف لينين في ١٠ أبريل ١٨٧٠ في روسيا، وهو ابن موظّف كبير في المدارس. درس في جامعة «كازان». كان لحادث القبض على أخيه الأكبر ألكسندر أوليانوف وإعدامه بسبب اشتراكه في مؤامرة قتل الإسكندر الثالث العام ١٨٦٧، أثر في نزعته الثوريّة. العام ١٨٩١ أسّس «الاتّحاد من أجل الكفاح لتحرير الطبقة العاملة». نفي إلى سيبيريا من ١٨٩٦ حتّى ١٩٠٠، ثمّ نفي إلى جنيف حيث نظّم وتزعّم الاجتماعيّين الديمقراطيّين الروس هناك، وأسّس جريدة إيسكرا *Iskra* (الشرارة). أسّس حزب «البولشوف» وأصبح الزعيم الحقيقيّ للمعارضة الروسيّة في المنفى، ثمّ لجأ إلى فنلندا. ورفض المشاركة في حركة التمرّد العام ١٩٠٥. بعد فترة إقامة في باريس (١٩٠٩-١٩١٢) رجع إلى سويسرا في أثناء الحرب العالميّة الأولى ١٩١٤ ومنها توجّه إلى روسيا. أسّس جريدة برافدا ليحارب من خلالها حكومة كيرنسكي المعتدلة. وفي ١٧ أكتوبر ١٩١٧ استولى على السلطة بمساعدة الحزب البولشوفيّ، واستطاع بفضل معرفته الجيّدة العقيدة الماركسيّة أن يقوم بإصلاحات جذريّة اقتصاديّة، وسياسيّة، وإن كانت بشكل ديكتاتوريّ تمشّيًا مع الإيديولوجيا الماركسيّة. مات في موسكو ٢١ يناير ١٩٢٤ ميلاديّة، بعد أن أسّس أوّل دولة في العصر الحديث تقوم كردّ فعل على استغلال الدين في أغراض طبقيّة وأنانيّة.

سلاحًا فعّالًا في يد البروليتاريا المستنيرة للتحرير. ويمكننا رصد اتّجاه موازٍ لما ذكرناه عن الماركسيّة في الفكر البوذيّ. فقد كانت لكلمة ديتهي ditthi مفهوم سلبيّ في الكتابات الأُوَل. ولكن في ما بعد أصبح للكلمة معنيان، أو فلنَقُلْ وجهين: الوجه الأوّل إيجابيّ يقود إلى التحرير samma-ditthi، والوجه الثاني سلبيّ يقود إلى العبوديّة miccha-ditthi.

ونستخلص ممّا سبق، أنّه إذا كان للإيديولوجيا معنيان، واحد إيجابيّ والآخر سلبيّ، فإنّنا حينما نقول عن شخص ما، «إنّه حُرٌّ» إيديولوجيًّا، فإنّنا نشير بذلك إلى المعنى الإيجابيّ، وهو اختياره الإيديولوجيا الأصيلة الحقيقيّة، ولا نعني إذن أنّه خالٍ من كلّ إيديولوجيا. حينئذ تصبح المسألة هي كيف نكتسب الاستعداد الروحيّ المناسب فنختار الإيديولوجيا المحرّرة؟ وكيف نطرح الأسئلة الحقيقيّة لا الأسئلة الوهميّة أو السطحيّة.. إلخ.

كما يمكن أن يقال الشيء نفسَه عن الذين لا يسلِّمون بوجود «مستقبل مطلق»، ويرفضون أيّة «حقيقة أخرويّة»، ويؤمنون بنسبيّة كلّ الإيديولوجيّات، سواء أإيجابيَّة كانت هذه الإيديولوجيَّات أم سلبيَّة. وهنا نلمس اختلافًا أساسيًّا أيضًا بين الإيديولوجيا الماركسيَّة والدين.

فلو كان «ماركس» قد اعترف بوجود «مستقبل مطلق»، أو اعترف بوجود شاطئ آخر غريب عن المقولات الإيديولوجيّة، ربّما كان استطاع عبور محدوديّة الإيديولوجيا إلى ماورائيّة الدين، ولكنّنا لا نجد في كتاباته أيّ مستقبل يسمو على الزمن وخارج عن هذا الكون. فكلّ شيء لديه يخضع للفحص التجريبيّ. وفي المقابل، نجده يتحدّث عمّا يمكن أن نطلق عليه تعبير «المستقبل القريب» و«المستقبل النهائيّ»، وجلّ اهتمامه انصبّ على «المستقبل القريب» هذا مباشرة، مبيّنًا كيف أنّه يُولد من رحم

التناقضات القائمة في قلب المجتمع الرأسماليّ، والذي يكون حاملًا عند ميلاده بصمات المجتمع نفسه. ونستطيع الجزم أنَّ المجتمعات الاشتراكيّة القائمة في الأنظمة الماركسيّة الباقية اليوم، تعبّر عن «المستقبل القريب» هذا الذي كان يتصوّره ماركس. فهي تحمل بشكل مؤكّد بصمات المجتمعات البرجوازيّة(١٧) التي خرجت من رحمها.

وفي الفكر الماركسيّ، ارتبط تحقيق المجتمع الشيوعيّ المزدهر - بعد المرحلة الاشتراكيّة - باختفاء كلّ الاغترابات الإنسانيّة(١٨) بكلّ أنواعها ومستوياتها المختلفة: الإيديولوجيّة والاقتصاديّة والعاطفيّة... إلخ. وكان الهدف البعيد الذي ركّز عليه ماركس جُلَّ اهتمامه، هو تحرّر الإنسان تمامًا من كلّ أنواع الاغتراب.

كما كان ماركس يلمح في الأفق، صعود الإنسانيّة الجديدة، وقد أُعيدت إلى وضعها الصحيح بصفتها كيانًا اجتماعيًّا

---

(١٧) **المجتمعات البرجوازيّة**: وهي المجتمعات التي يسيطر عليها الرأسماليّون. وكلمة برجوازيّة ظهرت في القرن السابع عشر ميلاديّ في أوروبّا الغربيّة، وكانت تطلق على سكّان المدن من التجّار وأصحاب المصانع الذين لا يمارسون العمل اليدويّ. والبرجوازيّة في الفكر الماركسيّ هي المقابل لطبقة «البروليتاريا» أي العمّال الذين يعملون بأيديهم في مصانع الطبقة البرجوازيّة. وعادة تنقسم الطبقة البرجوازيّة إلى شرائح عُليا ووُسطى ودُنْيا.

(١٨) **الاغتراب**: مصطلح فلسفيّ، معناه أنّ أفعال الإنسان المنصبّة على تغيير الطبيعة (العمل في المصنع - العمل في الزراعة - العمل في التجارة) تؤدّي إلى غربته عن نفسه. إذ إنَّ مَن يستفيد من هذا العمل ليس العامل نفسه، ولكن غالبًا ما يكون صاحب العمل: (صاحب المصنع - صاحب الأرض -... إلخ)، وبالتالي، فبدلًا أن يكون نشاط الإنسان وعمله مصدر سعادة له، يصبح مصدر اغتراب عن نفسه وتعاسته، لأنّه استُغلَّ في أغراض غير التي سعى إلى تحقيقها. وثمّة اغتراب نفسيّ واغتراب اجتماعيّ... إلخ.

كاملًا ومزدهرًا. وربّما كان تخوّف ماركس من الوقوع في ما وقع فيها الاشتراكيّون الطوباويّون من أوهام وخيالات، هو الذي منعه من الحديث باستفاضة عن هٰذه المرحلة النهائيّة. ويمكننا أن نطرح السؤال، من منطلق آخر، لشرح المسكوت عنه في الخطاب الماركسيّ حول تفاصيل المجتمع المثاليّ الموعود. فهل يمكننا افتراض أنّه تحدّث عن مستقبل غير قابل للفحص التجريبيّ؟

كما امتنع ماركس عن الخوض في مسألة جوهريّة أخرى أيضًا، مؤدّاها: هل المستقبل النهائيّ هذا سيولد بشكل جدليّ من التناقضات التي ستبرز في المستقبل القريب - أي من حضن المجتمعات الاشتراكيّة ما بعد الثوريّة -؟ وفي هذه الحالة، هل سيحمل المستقبل النهائيّ سمات ولادته من تناقضات المجتمعات الاشتراكيّة؟ وهل المستقبل النهائيّ هذا سيكون مختلفًا إلى درجة أنّه سيشكّل انقطاعًا جذريًا مع مجتمعات المستقبل القريب؟

ليست هذه تساؤلات نظريّة بحتة، بل هي تساؤلات سياسيّة تمامًا بمعنى الكلمة. فالقصد منها، معرفة إذا ما كانت المرحلة الحاليّة في المجتمعات الاشتراكيّة التي تسبق المرحلة الشيوعيّة، ستظلّ على ما هي عليه أم لا؟ وهل تحمل المرحلة الحاليّة هذه في حضنها آليّات تسمح للمرحلة التالية بالظهور؟ أم مطلوب ثورة إنسانيّة أخرى ليسطع فجر المستقبل النهائيّ هذا؟ وأخيرًا، هل ننتظر شاطئًا آخر مختلفًا تمامًا، نسعى إليه من منطلق الإيمان والرجاء؟

وإذا كان ماركس وخلفاؤه لم يجيبوا عن هذه الأسئلة في زمانهم، فإنّنا لا نزال أنفسنا نطرحها اليوم، لأنّها تنبع من صميم المعطيات الكامنة في الإيديولوجيا الماركسيّة نفسها. علمًا بأنّ هناك ممّن يطرح هذه الأسئلة، كانوا قد تخلّصوا من سَطْوة

الإيديولوجيا، منذ زمن بعيد، ليدخلوا حظيرة الإيمان.

ويجب أن نعترف بأنّ الماركسيّة هي إيديولوجيا قد تدفع العقل الباحث عن الحقيقة بصدق، إلى بلوغ عتبة الإيمان. والإيمان بتحسين الحاضر لا يمكن تغذيته والعمل على استمراريّته إلّا بالأمل في بلوغ مستقبلٍ كامل السعادة. حتّى وإن لم يتحقّق إلّا جزئيًّا على هذه الأرض!

الباب الثاني

الدين والتحرير

الفصل الأوّل

الديانات الآسيوية اللاسامية[1] ورسالة الكنائس المحلّية[2] «آفاق وإيضاحات»

أوّلًا - الآفاق

إنّ أزمة الرسالة[3] التي تمرّ بها كنائسنا اليوم، هي في الأساس أزمة سلطة. فمن الشائع الآن أنّ سلطة القيادة الكنسيّة التقليديّة التي كانت قد أسّست الإرساليّات، والتي كانت مهيمنة على مجمل الحياة المسيحيّة في كنائس الإرساليّات، أضحت

(١) **اللاساميّة**: نسبة إلى «سام» أحد أبناء نوح الثلاثة كما جاء في **الكتاب المقدّس، العهد القديم**.

(٢) محاضرة ألقاها بِيِيرِيس في حلقة دراسيّة عن «مستقبل الرسالات» في روما، مايو ١٩٨١. نُشِرت لأوّل مرّة في دوريّة **الشهر** عدد ١٥ (١٩٨٢).

(٣) **الإرساليّة**: هي الرهبانيّات التي نشأت في الغرب الأوروبيّ والأمريكيّ والتي ذهبت إلى البلاد المستعمَرَة للتبشير بالمسيحيّة، وواكب انتشارها في العالم مرحلة التوسّع الاستعماريّ الغربيّ لفتح الأسواق والسيطرة على الموادّ الخام في المستعمرات.
أمّا الأزمة التي ظهرت منذ نهاية السبعينيّات وامتدّت إلى حقبة الثمانينيّات فهي رغبة الكنائس الحديثة بعد حركة التحرّر من الاستعمار في الاستقلال عن الطابع الغربيّ الذي فرضه المبشّرون الغربيّون على مسيحيّي هذه المستعمرات وكنائسها.

موضعًا للنقد أو للتجاهل، أو لكليهما معًا. واعتبر الممسكون بمقاليد الأمور هذين النقد والتجاهل مجرّد أزمة طاعة.

ولكن بعضهم فسّرها على أنّها أزمة متعلّقة بمدى مصداقيّة السلطة الكنسيّة هذه نفسها. وبعدما استحكمت الأزمة وظهرت جوانبها المختلفة في ما يسمّى ببلاد الإرساليّات المرتبطة بالأوساط الاستعماريّة، تناقلتها المراكز الأصليّة التي تبعث مُرسَليها هذه المرّة على أنّها «أزمة الإرساليّات» وليست أزمة سلطة.

علمًا بأنّ الأزمة الإرساليّة هذه كانت كامنة منذ قرون في قارّة آسيا. واستمرّت حتّى تاريخ انعقاد المجمع الڤاتيكانيّ الثاني[٤] (١٩٦٣-١٩٦٥).

فقد أجّج هذا المجمع نار نقد السلطة الكنسيّة، كما تسبّب في انفجار قنبلة النقد الذاتيّ، داخل الكنيسة الكاثوليكيّة بمجملها، مقوّضًا ادّعاءاتها الإرساليّة[٥]. أمّا نحن أبناء وبنات آسيا، فعلينا في هذه الظروف، أن نبتكر صيغًا جديدة للعمل الرسوليّ، تكون لها مصداقيّة في نظر شعوبنا، وتشهد بحضور الله الخلاصيّ. وأن نقدّم إلى الشعوب الآسيويّة هذه كلمة لها سلطة

---

(٤) كان **المجمع الڤاتيكانيّ الثاني** علامة فارقة في تاريخ الكنيسة الكاثوليكيّة، بحيث أتاح لجميع الكنائس المحلّيّة أن تبرز ثقافاتها وأن تسعى إلى إثبات هويّتها المسيحيّة، بعيدًا عن الإمبرياليّة في الكنيسة الغربيّة. كما أعطى رؤساء الكنائس المحلّيّة الحقّ في المشاركة في تسيير أمور الكنيسة في بلادهم، وفي العالم.

(٥) لقد كان لظهور لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة السبق في التمييز، والاستقلال عن الهيمنة الغربيّة، وتبيّن القضايا المحلّيّة مثل «الحبّ التفضيليّ للفقراء» والانخراط في النضال الفكريّ، واللاهوتيّ، والاجتماعيّ، والسياسيّ للمسيحيّين ورجال الدين هناك، وكلّ هذا بفضل المواقف الجديدة التي تبنّاها المجمع الڤاتيكانيّ الثاني (١٩٦٣-١٩٦٥).

نابعة من الوحي الإلهيّ المعترف به في العالم كلّه.

إنّنا مدعوّون إلى خلق ملامح جديدة لجماعة مسيحيّة مُرْسَلَة، مؤهَّلَة تأهيلًا حقيقيًّا، لإعلان ملكوت الله، وأن تتحوّل هذه الجماعة إلى أداة للثورة المحرّرة التي بدأها يسوع منذ ميلاده حتّى مماته. وبتعبير آخر، نحن مدعوّون إلى خلق جماعة لا تبحث عن أيّة علامات لتبرهن على مصداقيّتها، أو دعامات لتثبيت سلطتها، إلّا ما يُخوَّل لها، كونها أداة لتحقيق ملكوت الله. فالمهمّة التي تقع على عاتقنا ليست أقلّ من إحداث تغيير جذريّ في الهياكل الكنسيّة - أي ثورة إكليزيولوجيّة[٦] -. ورُبَّ ضارّة نافعة، إذ إنّ الوضع الحرج الذي وجدنا أنفسنا فيه، قد فتح لنا آفاقًا جديدة. ورغم أنّ مهمّتنا مشحونة بالحوارات والمناقشات وعمليّات التَقَصِّي والتمحيص، فنحن لا نتردّد في مواصلة بحثنا عن صيغ جديدة.

وأقترح أن نناقش هنا «الآفاق» المفتوحة أمامنا، وهي «مُسلَّمات» لا تحتاج إلى تبرير بقدر ما تحتاج إلى «تفسير». وسنحاول فتح المناقشة من خلال فكّ الرموز في «مسلَّماتنا» الأساسيّة، مستخدمين التصوّرات الرئيسة في مقدّمة هذا الفصل، وهي:

---

(٦) إكليزيولوجيا: من «إكليزيا»، وهي كلمة يونانيّة معناها «تجمّع المؤمنين»، ومعروف أنّ هؤلاء المؤمنين ينقسمون إلى فئتين: **الإكليروس** وهم رجال الدين بمراتبهم المختلفة (البابا أو البطريرك - الأساقفة - القمامصة - الكهنة. . . إلخ)، **والعلمانيّون** وهم المؤمنون العاديّون. .
والمقصود بالثورة الكنسيّة أو الإكليزيولوجيّة هي إعادة ترتيب الأدوار داخل الكنيسة، بحيث يتحرّر المسيحيّون من سطوة رجال الدين، ليصبحوا خدّامًا للجماعة، وليسوا أصحاب سلطان وأبّهة. ويتحرّروا من دورهم المحصور في الطقوس الشكليّة ليرتقوا إلى التضامن مع الفقراء. حيث إنّ المسيحيّين في النهاية، رجال دين أم علمانيّين، مدعوّون إلى السير على درب المسيح، درب المحبّة، والخدمة، والصليب والقيامة.

أ - الرسالة
ب - الكنيسة المحلِّيَّة
ج - الأديان

١ - إنّ صفة «المحلّيّة» التي تقترن دائمًا «بالكنيسة» لهي تحصيل حاصل، إذ لا كنيسة إلّا وكانت بالضرورة «كنيسة محلّيّة»، بل جماعات مسيحيّة خارجة عن المؤسّسة الكنسيّة. ولا نجد غضاضة في أن نطلق عليها صفة «كنيسة»، وبالتالي فهي «محلّيّة»: بمعنى الكلمة.

٢ - لا نعني بذلك أن نطلق بالضرورة، على عكس الكنائس في قارَّة آسيا، تعبير «كنائس آسيا المحلّيّة». لأنّ أغلب كنائس آسيا، ولسوء الحظّ، هي كنائس محلِّيَّة، ولكنّها تنتمي إلى قارَّة أخرى. والكنائس المحلِّيَّة هذه التي تنتمي إلى قارَّة أخرى وعالم آخر، حاولت منذ قرون مضت، وما تزال أن تتأقلم أو تندمج في «مجمل القِيَم» التي تعتنقها المجتمعات الآسيويّة. نقصد بهذه الكنائس ما يُطلق عليها «كنائس الإرساليّات الغربيّة» ونعتبرها مجرّد فروع آسيويّة[٧] للكنائس المحلِّيَّة الرومانيّة والإنجليزيّة... إلخ. وهذا ينطبق بدرجة أقلّ، على الكنائس التي تستخدم الطقوس الشرقيّة[٨]، والتي يمكن أن تصف نفسها، قانونيًا، بأنّها «كنائس محلِّيَّة آسيويّة»، ولكنّها لا تنتمي بالضرورة إلى آسيا في وضعها الراهن، ولكن ربّما كان هذا حالها في

---

(٧) يقصد المؤلِّف أنّها كنائس غريبة على الشعب الآسيويّ، فهي لا تتبنّى قضاياه، ولا تتكلَّم لغته، وتأخذ تعليماتها من خارج آسيا، راجع أملادوس كنيسة غريبة.

(٨) المقصود بالكنائس التي تستخدم الطقوس الشرقيّة الكنائس التي أسّسها القدّيس توما في القرن الأوّل المسيحيّ في الهند، بحسب ما تقول التقاليد. فحتّى الكنائس القديمة هذه التي يرجع تأسيسها إلى العصر المسيحيّ الأوّل، ظلّت جامدة ومعزولة عن الشعور الآسيويّ.

الماضي. وعلى كلّ حال، فمثلًا حاجتنا هنا لا تنطبق مباشرة إلّا على الإرساليّات الغربيّة.

٣ - إنّ ملاحظاتنا لا تبرّر القول إنَّ المهمّة العاجلة للكنائس المحلِّيَّة الغربيّة في آسيا هي أن تتحوّل إلى كنائس محلِّيَّة آسيويّة، وأنّ هذا هو الشرط الـ sine qua non.. أي الضروريّ لتبشير الأمم الآسيويّة. ما نريد أن نلفت النظر إليه هو أنّ هذه الكنائس[٩] فشلت حتّى الآن في أن تستولد كنائس محلِّيَّة آسيويّة.

٤ - إنّ العمل الرسوليّ الموجَّه إلى الأمم، هو قبل كلّ شيء، عمل رسوليّ موجّه إلى الفقراء، كما جاء في مقرّرات مؤتمر «مدللين» ١٩٦٨[١٠]. وإن لم يكن هذا العمل محصورًا في هؤلاء الفقراء وحسب، كما جاء في مقرّرات مؤتمر «بويبلا» ١٩٨٠[١١]، لأنّ الذي أوكل علينا هذه المهمَّة الرسوليّة هكذا أراد. وبما أنّ «البُشرى الطيّبة» «الموجَّهة إلى الفقراء» هي «بشرى سيِّئة» موجّهة إلى الأغنياء، فإنّنا إذا أردنا أن تصل «البشرى الطيّبة» إلى الأغنياء أيضًا، وجب أن يتمّ ذلك من خلال تبشير الفقراء لا العكس. فعن طريق الفقراء يتمّ تحرير الأغنياء. ورسالتنا المسيحيّة، رسالة نبويّة ومتأثّرة منذ البداية بالتوجُّه الطبقيّ. وممّا سبق نستنتج الآتي:

---

(٩) يعني المؤلِّف أنّها عقيمة لأنّها لم تخصب الأرض الآسيويّة، لذلك نبذها الآسيويّون واعتبروها جسمًا غريبًا عليهم.

(١٠) مؤتمر «مدللين»: إنعقد في كولومبيا من بلاد أمريكا اللاتينيّة العام ١٩٦٨، وكان اعترافًا رسميًّا من أساقفة أمريكا اللاتينيّة بالاختيار التفضيليّ للعمل مع الفقراء.

(١١) مؤتمر «بويبلا»: إنعقد في المكسيك، وهو خاصّ بمجلس أساقفة أمريكا اللاتينيّة، وقد أكّد الاختيار التفضيليّ للفقراء. وقد حضر البابا يوحنّا بولس الثاني، وقد كانت مساندته لاهوت التحرير فاترة، نظرًا إلى توجّهات البابا السلبيّة تجاه هذا التيّار.

حينما نتحدّث عن «كنيسة محلّيّة تعمل في آسيا» نعني بذلك، عادة، كنيسة غنيّة تعمل من أجل الفقراء. أمّا حينما نتحدّث عن «الكنيسة المحلّيّة الآسيويّة»، فنحن نعني أنّ هذه الكنيسة هي بالضرورة كنيسة فقيرة تعمل «مع «الفقراء»، وليس من أجلهم». وبتعبير آخر، نعني كنيسة بلغتها المعبّرة عن البشرى الإنجيليّة الحقيقيّة لدرجة أنّها أصبحت هي نفسها بشرى سارّة (طيّبة) للآسيويّين[١٢].

٥ - ولكنّ الكنيسة الأخيرة هذه بالوصف الذي وصفناها به، صغيرة الحجم، وتشكّل في آسيا أقلّيّة ضئيلة الحجم للغاية. ولا تدّعي أنّها تحتكر الرسالة الخلاصيّة. لأنّ الأديان الكبيرة التي تشهد حياةً رهبانيّة - والسابقة بآلاف السنين ظهور المسيحيّة - تدّعي أنّها تمتلك هي أيضًا رسالة لتحرير الفقراء الآسيويّين.

ولهذا السبب، فإنّ الكنائس المحلّيّة الغربيّة العاملة في آسيا، تعتبر الأديان الكبيرة هذه خصمًا ومنافسًا لها. أمّا الكنائس المحلّيّة الآسيويّة، فإنّها منذ فترة طويلة تتعاون عن قرب مع الأديان المحلّيّة هذه لتحقيق رسالتها المشتركة في تحرير فقراء آسيا.

٦ - وللعلم، فإنّه منذ اللحظة التي نشرك فيها فقراء آسيا، والديانات الآسيويّة الكبرى، في رسالتنا النبويّة، نجد أنفسنا

---

(١٢) يقسم المؤلّف الكنائس العاملة في آسيا إلى ثلاثة أنواع:
النوع الأوّل: الكنائس الغربيّة الاستعلائيّة، المنفصلة عن الشعب، في سلوكها، ولغتها، وطقوسها.
النوع الثاني: الكنائس الشرقيّة المحلّيّة التقليديّة، المنفصلة أيضًا حياتها عن حياة بقيّة الآسيويّين.
النوع الثالث: الكنائس المندمجة مع الشعب، المحلّيّة، في مكان آخر يسمّيها كنائس أولاد البلد التي تتبنّى قضاياهم، وتتضامن معهم، وتعبّر عن آمالهم، والمنفتحة على الديانات الآسيويّة الأخرى.

تلقائيًا، في خضمّ الحياة السياسيّة. ومعنى هذا أنّ «الفقر» و«الدين» مجالان يدخلان بالضرورة في نطاق المواجهة مع الإيديولوجيّات السياسيّة الحاكمة - سواء أرأسماليّة كانت أم اشتراكيّة - علمًا بأنّ هاتين الإيديولوجيتين معنيّتان مباشرة بتحرير الفقراء الآسيويّين. كما أنّ كلًّا منهما، لها نظرتها الخاصّة المتعلّقة بالأديان الآسيويّة، وما يجب عمله تجاه هذه الأديان. أمّا الكنيسة المحلّيَّة العاملة في آسيا، سواء أ«نبويَّة» كانت تعتبر نفسها أم «لا»، أغنيّة أم فقيرة، هي كنيسة لها موقف سياسيّ شاءت أم أبت. ولا يمكن أن تدّعي أنّها محايدة لأنّها تطلق على نفسها صفة «محلّيَّة»، وإلّا فإنّها تناقض نفسها. فهي في خضمّ واقعٍ سياسيّ معيّن.

٧ - كلّ الديانات والإيديولوجيّات العاملة في آسيا، تدّعي أنّها تحمل رسالة تحرير الجماهير الفقيرة. وبالتالي يقع على هؤلاء الفقراء عبء أن يقرّروا بأنفسهم، ما هي هذه الأديان والإديولوجيّات المؤهَّلة فعلًا لتحريرهم. فلا البراهين الكتابيّة - النصوص المقدّسة التي تؤكّد سلطة فئة ما - ولا الرجوع إلى التقاليد - فكثيرًا ما استدعينا هذه السلطة، وكثيرًا ما قبلها الشعب - يمكنهما أن يعطيا مسؤوليّة تحرير الفقراء هذا الفصيل أو غيره.

أمّا «مفهوم السلطة الكنسيّة الجديد»، فيقوم على القدرة التلقائيّة لأيّ كنيسة، على أن تحمل عبء عمليّة تحرير شعوب آسيا الشامل. وتتجلّى قوّتها في دورها الوسيط الفعَّال في هذا التحرير.

ولنتذكّر أنّ ينبوع هذه السلطة الأصليّ، الذي كلّفنا بهذه الرسالة التحريريّة هو المسيح، وهو نفسه قد تماهى مع الفقراء بصفته «الضحيّة - القاضي» كما جاء في إنجيل متّى فصل ٢٥. وعلى مثاله، فإنّ الكنيسة، أو فلنقل أيّ دين أو إيديولوجيا

أخرى، لن تعطى هذه السلطة إلّا إذا وجدت نفسها في الفقراء ومع الفقراء في آسيا، هنا والآن. كما أنّ أزمة السلطة ستظلّ مستمرّة في رسالة الكنيسة المحلّيّة التي تعمل في آسيا بقدر ما تبتعد عن الفقراء، وبقدر تعاونها أو عدمه مع الإيديولوجيّات والأديان القائمة.

ثانيًا- بعض الإيضاحات

يعلّمنا التاريخ والواقع المعاش أنّ الرسالة النبويّة لا يمكنها أن تكون محايدة سياسيًّا، وأنّ عدم الحياد المزعوم هذا، واحد من مصادر التوتّر الذي تعيشه الكنائس المحلّيّة الآن(١٣). والمصدر الثاني لهذا التوتّر والانقسام الحادث في هذه الكنائس، هو أنّ «الكلمات» لا تحمل معنًى واحدًا. فالكلمة الواحدة مشحونة بمعان مختلفة، وأحيانًا متضاربة.

فمثلًا الكلمتان الرئيستان اللتان تستخدمهما الفئات المختلفة: كلمة «الدين» وكلمة «الفقر»، واللتان تحملان مجمل القِيَم المجتمعيّة الآسيويّة، تحتملان تفسيرات عديدة. وتشير إلى

---

(١٣) يظنّ بعض المسيحيّين أنّ عدم انضمامهم إلى الأحزاب السياسيّة، أو سلبيّتهم في معالجة قضايا الديمقراطيّة، وحقوق الإنسان، والمشاركة في الانتخابات، والانضمام بفاعليّة في النقابات، تجعل منهم أناسًا محايدين، أي لا دخل لهم بشؤون السلطة والسياسة. وهذا هراء، لأنّ هذه المواقف السلبيّة في الواقع هي أفعال سياسيّة، إذ تعني تنازلهم عن ممارسة حقوقهم الأصليّة في المشاركة في تيسير شؤون الوطن، وهم يسيئون إلى أنفسهم مرّتين: الأولى حينما يتنازلون عن حقّهم في المشاركة السياسيّة في المجتمع المدنيّ، والثانية بتشجيعهم الوضع القائم الفاسد. ولذلك، فإنّ أعضاء الكنائس المحلّيّة والمتضامنين مع الفقراء والمهمّشين، والمطالبين بعدالة توزيع الثروات، وتوفير الخدمات الأساسيّة من صحّة وتعليم واتّصالات وسكن... إلخ تضعهم وجهًا إلى وجه مع السلطة القائمة، أيًّا كان نوعها، وبالتالي تعرّضهم إلى العقاب والملاحقة الأمنيّة.

أشكال متناقضة في الواقع الحياتيّ اليوميّ. ونحن لا نعفي كلّ الذين اشتركوا في حوارات ومناقشات حول «علم الإرساليّات» خاصّة دعاة «لاهوت التحرير»، كما دعاة «لاهوت الاندماج الثقافيّ»، من مسؤوليّة تسطيح بل وتفريغ هذه الكلمات من معانيها المعقّدة والمتشابكة.

وإنّه لأمر غريب، أن نجد وثائق «مؤتمر مدللين» نفسها غير دقيقة، حينما تتحدّث عن ظاهرة «الفقر». فتارة تتحدّث عن الفقر أمرًا مرفوضًا، وتارة أخرى تُعدّد محاسنه. ولكنّنا نلاحظ أنّ ازدواجيَّة الكلمة نفسها، لا تقتصر على «مؤتمر مدللين»، بل تعود في الأصل إلى مضمون الأناجيل نفسها. فمثلًا حينما يدعو يسوع «الشابّ الغنيّ» إلى بيع كلّ ما عنده وتقديمه - لا إلى الهيكل - ولكن إلى الفقراء بالطبع، فإنّه يطلب إلى الغنيّ أن يتنازل عن غناه، في الوقت نفسه، يطلب إلىٰ الفقير أن يتخلّص من فقره. وكما في «نشيد مريم العذراء» في إنجيل لوقا، فهو يبشّر بالتدخّل المسيانيّ الذي سيقلب وضع الأغنياء والفقراء في آن، رأسًا على عقب، مفترضًا اقتلاع الغنيّ والفقير من جذورهما.

وحين نحاول التمييز بين الفقر الاقتصاديّ والفقر الإنجيليّ، فإنّ هذا لا يسهم في إلغاء الازدواجيّة أبدًا. والمَخْرَج الوحيد يبقى، هو التمييز بين «الفقر المفروض» من فوق، وهو موقف مَن يلهثون وراء اللذّة، أو الذين يعيشون في اللامبالاة كما في المَثَل الذي يورده الإنجيل عن «الغني ولعازر»؛ و«الفقر» الاختياريّ» الذي يعتنقه صاحبه احتجاجًا، أو تحذيرًا، «مقابل الفقر المفروض على العباد». فالفقر في الحالة الأولى يستعبد الشخص، وفي الحالة الثانية يحرِّره.

ويُعتبر «الفقر الاختياريّ»، في الديانات الشرقيّة، علاجًا روحيًّا لشهوة المال الساكنة في عمق النفس البشريّة. كما أنّ لاهوت التحرير يستخدم «الفقر الاختياريّ» سلاح احتماء، أو

بمعنى آخر إستراتيجيّة سياسيّة ضروريّة في كِفاح الأنانيّة المنظّمة التي يمارسها أمراء المال وسلاطينه. وأسطع مثال على فعاليّة «الفقر الاختياريّ» نجده في قارَّة آسيا يتمثّل في شخص **المهاتما غاندي**. فقد كان اختياره الفقر مثالًا يُحتذى في جميع أنحاء العالم لما كان له من نتائج نفسيّة واجتماعيّة وسياسيّة.

وإذا تناولنا مفهوم كلمة «دين»، فلا بدّ من عمل توضيح مشابه لما فعلناه لمفهوم كلمة «فقير». فبعض لاهوتيّي التحرير في آسيا قد تأثّروا بتعريف لاهوتيّي التحرير في أمريكا اللاتينيّة للدين والفقر ذلك الذي يغلب عليه الطابع الماركسيّ. كما أنّهم تأثّروا بنظرتهم التأويليّة إلى الكتب المقدّسة. إذ يُعرِّفون الدين والفقر على أنّهما قوّتان سلبيّتان ارتبطتا بتحالف غير مقدّس في ما بينهما. وبالتالي علينا أن نحرّر الجماهير الآسيويّة من سلطانهما. إذ يرون الفقر على أنّه شرّ لا بدّ من استئصاله، ويرون أنّ الدين يؤدّي إلى استمرار الفقر بطريقتَيْن:

الأولى - حينما يحصر الدين عمليّة تحرير الإنسان في المجال الروحيّ وحسب، ويتجاهل تحريره اجتماعيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا.

الثانية - هي إضفاء الشرعيّة(١٤) على النظم القهريّة التي

---

(١٤) كثيرًا ما سخَّرت السلطة السياسيَّة، وما زالت، الدين في إضفاء الشرعيّة على قراراتها السلطويّة، مستنفرة همّة المتديّنين. وأبرز مثال على ذلك الفتاوى التي يصدرها علماء الإسلام لتبرير وجهة نظر الحاكم والحكومة، مثل تبرير زيارة السادات القدس: «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها»؛ فتاوى الفقراء المسلمين في تبرير نهب أموال المسلمين، بحجّة قيام إنشاء الاقتصاد الإسلاميّ من خلال شركات توظيف الأموال؛ راجع **نقد الخطاب الدينيّ** للدكتور نصر حامد أبو زيد. مصادرة الكتب المستنيرة بحجّة أنّها تضرّ بالدين. وهذا في الواقع دفاع عن دكتاتوريّة الرأي الواحد، والحزب الواحد، والطبقة الحاكمة الواحدة.

تخلق شرور الفقر وتنشرها، وفي المقابل، تحتضن هذه النظم الدين.

أمّا دعاة التأقلم الثقافيّ[١٥] (أو الاندماج الثقافيّ) فإنّهم إمّا يُجمِّلون وإمّا يتجاهلون وجه الدين السلبيّ وأحيانًا الفقر أيضًا. ولا تظهر سلبيّة الدين في نظرهم، إلّا حينما يعتبرون الأديان الأخرى فشلت في خلق نماذج صالحة لتخفيف آلام الفقراء. فهم لا يعترفون بضرورة الالتزام بتغيير المجتمع تغييرًا جذريًّا للقضاء على الآلام. وهذا الالتزام يعتبرونه غير ذي معنى، ويفضّلون عليه، ما يقومون به من أعمال رسوليّة، تجعل - في نظرنا - من ضحايا الفقر، مجرّد موضوع مستمرّ لممارسة الشفقة والعطف على هؤلاء الفقراء. هذا الطرح يتبنّاه دعاة التأقلم الثقافيّ، ولكنّ لاهوتيّي التحرير الآسيويّين لا ينظرون إليه بعين الرضى، نظرًا لما يتضمّنه هذا التوجّه الثقافيّ من نظرة مفرطة في التساهل. فهم يقدِّرون التوجُّه الرهبانيّ في الأديان الآسيويّة الكبرى، لأنّها تعطي الفقر قيمة إيجابيَّة، باعتبار أنّ الفرد عليه أن يختار حياة الفقر بإرادته لمحاربة أنانيّته وعطشه لحبّ الامتلاك. وفي هذا الإطار يتمنّون أن تتبنّى الكنيسة العناصر الإيجابيّة من كلّ هذه الأديان، ويعتبرون هذه هي الطريقة الصحيحة للاندماج في المجتمع الآسيويّ.

إنّ الواقع الذي نعيشه أكثر تعقيدًا، والدين مثله مثل الفقر، له بُعد استعداديّ وبُعد محرّر. فمن قلب الدين المسيحيّ نفسه، ولد لاهوت للسيطرة، وآخر للتحرير.

وفي ما يلي نقدّم جدولًا ليساعدنا على إدراك الواقع في

---

(١٥) المقصود بهم المسيحيّون الذين يكتفون بالتغييرات السطحيّة للمجتمع، وليس التغييرات الجذريّة، في مجال المشاركة السياسيّة والنضالات اليوميّة، في المجتمعات المحلّيّة التي يعملون فيها.

تناقضاته، كما تشير إليه كلمتا «دين» و«فقر». وسيبين هذا الجدول ثنائيّة المعنى لكلّ كلمة منهما. فالمعنى الأوّل سلبيّ والآخر إيجابيّ. ولكلّ قطب من هذه الثنائيّة بُعدان متكاملان أيضًا: بُعد اجتماعيّ، وبُعد آخر نفسيّ، أو بصفة أخرى، له بُعد اجتماعيّ سياسيّ وبُعد فرديّ. ونأمل أن يكون فحصنا المسائل العينيّة أكثر وضوحًا في الصفحات التالية، في ضوء التمييز الرباعيّ هذا.

ثنائيّة الدين والفقر

الأقطاب	البعد النفسيّ	البعد الاجتماعيّ السياسيّ
الوجه الاستعباديّ في الدين	الخرافة - الطقوس - العقائديّة - التسامي = (ثنائيّة الخير والشرّ) docétisme	استعداد الدين لإضفاء المشروعيّة على الأمر الواقع *statu quo* الدين كعامل قهر - استعداد الدين لخدمة المال، ضدّ الله النزعة التجاريّة للدين
الوجه التحريريّ في الدين	التحرّر الداخليّ من الخطيئة، (من سطوة المال - من كلّ ما هو ضدّ الله - من الجشع - من غريزة الاستغلال)	إثارة القدرة الكامنة على التنظيم وحفز الناس على التغيير الاجتماعيّ الجذريّ (مثل حركات الاستقلال في آسيا)
الوجه الاستعباديّ في الفقر	الفقر المفروض من الخارج الذي يُعتبر انتهاكًا لكرامة الشخص	الفقر الذي يسمح لعَبَدة المال بإخضاع الشعوب (نزع الملكيّة - نهب الموارد) عن طريق الاستعمار - شبكات الشركات المتعدِّدة الجنسيّات

الأقطاب	البعد النفسيّ	البعد الاجتماعيّ السياسيّ
الوجه المحرّر في الفقر	إختيار الفقر وسيلةً للتحرّر الداخليّ من سلطة المال. إعتبار الفقر علاجًا روحيًّا (كما تنصح الديانات الشرقيّة بذلك)	إختيار الفقر إستراتيجيّة سياسيّة ووسيلةً لتحرير المجتمع الإنسانيّ من سلطة المال ومن الخطيئة المنظّمة (مثل موقف لاهوت التحرير)

ثالثًا- قضايا واقعيّة عاجلة

(١) الانثقاف (٢) لاهوت أولاد البلد (٣) الروحانيّة الشرقيّة

إنّ عمليّة الانثقاف لا بدّ أن تتمّ بصورة طبيعيّة، لا اصطناعيّة. ولن تكتسب الجماعة المسيحيّة عادات الناس والشعوب المحيطين بها وتقاليدهم، إلّا إذا اقتنعت بأنّها لا تختلف عن هؤلاء الناس، وتبنّت مشاكلهم وطريقة حياتهم. وبتعبير آخر،[٥] فإنّ الانثقاف هو نتيجة ثانويّة نسبةً إلى حجم المخاطرة التي تخوضها الجماعة المسيحيّة المتضامنة – على حساب سمعتها – مع الشعب الذي تعيش في وسطه. وليس الانثقاف مجرّد تنفيذ برنامج عمل وضعته الجماعة بعيدًا عمَّن تعيش معهم. فالثقافة يخلقها شعب معيّن. وانطلاقًا من ثقافة هذا الشعب الذي نريد مقاسمته مصيره، نستطيع أن نفهم لغته ونكتسب ثقافته.

ويمكن القول إنّ الأسئلة التي تشغل دعاة الانثقاف، بعيدة كلّ البعد عن موضوعنا، مثل: **هل هذه الكنيسة منثقفة أم لا؟**

وإن كانت الإجابة بِـ«لا»، فما هو تفسير ذلك؟ وكيف تتمّ عمليّة انثقافها؟ وما يهمّنا هو البحث عن سبب طرح هذه الأسئلة في الكنائس المحلّيّة الآن. وإن كنّا نرى أنّ دعاة الانثقاف

ينطلقون من ملاحظة صحيحة في حدّ ذاتها، وهو أنّ الثقافة الدينيّة التي تفيد منها الكنيسة الرسميّة في آسية هي ثقافة نخبويّة[١٦]، ومنفصلة عن ثقافة الشعوب المطحونة من الفقر. ويظهر هذا الانفصال الثقافيّ، بشكل صارخ، في المستعمرات الأوروبيّة القديمة، مثل الهند وماليزيا والهند الصينّة. ففي مثل هذه البلاد، يتمّ تكوين الإكليريكيّين في المعاهد الدينيّة بلغة المستعمِرين القدماء. ولكن ما يلفت النظر، أنّ دعاة الانثقاف لم يدركوا الجذور الاقتصاديّة لهذا الانفصال الثقافيّ الذي يتمثّل بالازدواجيّة الثقافيّة في الكنيسة.

وليست هذه الازدواجيّة إلّا ثمرة من ثمار التطوّرات الاجتماعيّة الاقتصاديّة التي بسببها عرف الانقسام الطبقيّ طريقه إلى حياة الجماعة المؤمنة. فالثقافة الإكليريكيّة هذه تنتمي إلى القطاع المسيطر في الجماعة المؤمنة. والسؤال الصحيح الذي يجب أن نطرحه هو: إلى أيّة ثقافة تنتمي الكنيسة الرسميّة؟ والسؤال الثاني المرتبط ارتباطًا وثيقًا بالأوّل هو: أيّة طبقة اجتماعيّة ترتبط بالكنيسة؟

وبتعبير آخر. هل الفقراء أوّل مَن يتوجّه إليهم الخبر السارّ، وأوّل مَن يدعوهم المسيح ليكونوا رسلًا، يمثّلون عنصرًا ثقافيًّا حاسمًا في الكنيسة المحلّيّة؟ وهكذا، تكتسب مسألة الانثقاف بمجملها معنًى مختلفًا، انطلاقًا من قدرة الكنيسة المحلّيّة، على الوفاء بالمهمّة الأساسيّة التي تقوم على حمل الخبر السارّ إلى فقراء آسيا، بل تصبح هي نفسها خبرًا سارًّا لهؤلاء الفقراء.

---

(١٦) أيّ ثقافة تتوجّه إلى «النخبة» التي غالبًا ما تكون مرتبطة بالثقافة الأجنبيّة، والعادات والتقاليد الأجنبيّة (إستخدام اللغة الإنجليزيّة - القدّاس على الطقس اللاتينيّ) تعمل شرخًا بين النخبة وبقيّة أفراد الشعب، وغالبًا ما تكون النخبة من الطبقات الميسورة.

وإن كانت مسألة «لاهوت أولاد البلد»، مطروحة في صميم رسالتنا بإلحاح، فهذا يتطلّب إخضاع أدواتنا الرسوليّة التي تستخدمها كنائسنا المحلّيّة في تكوين «الإكليريكيّين والعلمانيّين»، لنرى مدى علاقتها بحياة الفقراء. ونقصد بالأدوات هنا، على سبيل المثال، المعاهد الإكليريكيّة والمدارس والكلّيّات والمعاهد الفنّيّة(١٧).

ألم تساهم هذه المؤسّسات، بل ولم تزل تساهم في اتّساع الهوّة بين الثقافتَيْن؟ والتي تقسم المجتمع إلى طبقتَيْن؟ ألم يتولّد الانقسام الثقافيّ والطبقيّ هذا بسبب المفهوم الخاطئ لعمليّة إعلان الإنجيل، هذا المفهوم الذي غَلَّب طابع البشارة الكمّيّ بتوسيع الكنيسة الطبقيّة على حساب الطبيعة الثوريّة اللصيقة بالبنية الكنسيّة والمتمحورة على «البشارة الإنجيليّة»؟

إنَّ الطبيعة الثوريّة الإكليزيولوجيّة هذه، ظهرت في كنيسة اليوم من خلال نشأة وتكاثر «**الجماعات القاعديّة الكنسيّة**» التي انتشرت كما تنتشر النار في الهشيم. ونكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ نموّ الجماعات القاعديّة الكنسيّة والرسوليّة هذه، يتطابق مع إعادة تبشير الكنيسة نفسها. فنموّ الخدمات الجديدة، وتكوين الخدّام الجدد من منطلق مجمل قِيَم المجتمع الآسيويّ الفقير وعاداته

---

(١٧) ما زالت المعاهد الإكليريكيّة، والمقصود بها المؤسّسات التي تكوّن رجال الدين المسيحيّ في العالم كلّه، تتلقّى تعليمًا لاهوتيًّا، وثقافة غربيّة، لا تمتّ إلى ثقافة أهل البلد بصلة. وفي مصر هناك محاولات جادّة لتكوين كهنة المستقبل وراهباته تكوينًا يؤهّلهم للعمل وسط الشعب، وإن كانت بعض الرهبانيّات ما زالت تكوّن أبناءها وبناتها خارج مصر، وتتعالى على الثقافة المحلّيّة. علمًا بأنّ التكوين خارج مصر ليس بالضرورة فعلًا سلبيًّا، ولكن الاكتفاء بهذا التكوين وحسب يخلق ازدواجيّة بين ثقافة المؤسّسات الكنسيّة، وثقافة أبناء البلد.

وثقافته شيء محمود[١٨]. كما أنّ صحوة الفقراء أنفسهم وتحمُّلَهم مسؤوليّتهم للمساهمة في تحقيق الثورة التحريريّة الذي يدعو إليها المسيح هي فأل حسن.

ولنضرب أمثلةً على بعض الجماعات القاعديّة. فإنّ أحد أساقفة سيريلانكا لديه مجموعة مكوّنة من أربعة كهنة من معاونيه تلقّوا تكوينهم خارج المعهد الإكليريكيّ التقليديّ. وهناك مجموعة ثانية في طور التكوين. ونحن بدأنا بمشروع مشابه. هذه أمثلة مأخوذة من الواقع، تدلّ على أنّ لدينا بعض التجارب النادرة التي نعتبرها مختبرات لتفريخ عوامل الرجاء. ففي هذه المختبرات يتمّ لقاء أعضائها بالمسيح الفقير، وهذا اللقاء يمكن ان نسمّيه نموذجًا لِ«لاهوت ابن البلد».

وإذا كان لـ«لاهوت ابن البلد» قيمةٌ في حدّ ذاته، فلأنّ هذا اللاهوت في إطاره الآسيويّ، هو حصيلة ربط الخبرات المعاشة مع مسيح الفقراء في آسيا بعضها ببعض. وفي المقابل، نرى أنّ الكنيسة الرسميّة، وحتّى لاهوتيّي التحرير الآسيويّين المكوّنين في إطار ثقافة نخبة، هم خارج «لاهوت ابن البلد». ولهذا لا يمكن أن يدَّعوا أنّهم مؤسّسو هذا اللاهوت، والصحيح أنّ هؤلاء اللاهوتيّين، مثلهم مثل الكنيسة الرسميّة المراتبيّة، يتحدّثون «عن الفقراء» بصيغة ضمير الغائب «هم». وهذا برهان ساطع على أنّهم، في الواقع، ليسوا فقراء.

ومن جهة أخرى، فإنّ الفقراء أنفسهم لم يُبشّروا حتّى الآن بالإنجيل الحقيقيّ. وبناء على ذلك، فإنّهم ليسوا مؤهّلين لصياغة لاهوت يعبّر عن رؤية «أبناء البلد». إنّ الفقراء استقبلوا التحرير

---

(١٨) ما زالت المؤسّسات الكنسيّة في مصر: الأرثوذكسيّة، والكاثوليكيّة، والبروتستانتيّة، تهتمّ بالثقافة الدينيّة - بدرجات متزايدة متفاوتة - على الثقافة العامّة من آداب، وسياسة، واجتماع، وعلم نفس، وفلسفة، وفنّ، وإسلاميّات... إلخ.

في صورته الجنينيّة فقط، سواء من الإنجيل أو من احتكاكهم بالأديان الأخرى. أي تأثّروا بالقطب الإيجابيّ من الدين، كما أوضحناه في الشكل السابق. وحينما نتحدّث عن تبشير آسيا، نقصد إثارة البعد المحرِّر للتديّن الآسيويّ عند الفقراء، سواء أمسيحيِّين كانوا أم غير مسيحيّين. وإن كنّا نعترف بأنّ الفقراء الذين لم يصلحهم الإنجيل بعد، لديهم استعداد لتحويل الإنجيل إلى مجرّد «أفيون»، كما أنّ لديهم استعدادًا لا يسكنه الرجاء، وبالتالي يمكن إخضاعهم بسهولة للسيطرة الدينيّة عند الطبقة النخبويّة. ويمكننا أن نلخّص المأزق الآسيويّ في ما يلي:

- ما زال اللاهوتيّون غير فقراء. وما زال الفقراء غير لاهوتيّين. وهذا المأزق لن يجد حلًّا صائبًا، إلّا داخل إطار الكنائس المحلِّيّة الآسيويّة: «الجماعات القاعديّة الكنسيّة»، حيث يتصالح اللاهوتيّون والفقراء مصالحة ثقافيّة من خلال عمليّة تبشير متبادلة. والمواجهة المتبادلة هذه وفي ضوء الإنجيل تتضمَّن ما يلي: إصغاء اللاهوتيّين جيّدًا إلى البعد المحرّر عند الفقراء، واكتشاف الفقراء الإمكانيَّات المحرّرة لتديّنهم.

ولذلك السبب، كان لا بدّ من «نموذج لكنيسة محلِّيَّة آسيويّة»، في الجماعات القاعديّة الآسيويّة هذه التي يتفاعل فيها القطبان الإيجابيّان للدين والفقر. وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذه الجماعات هي في آسيا، خارج الكنائس المسيحيّة الرسميّة. وستتكلَّم عليها في ما بعد.

إنّ مجهودات العلماء المرتكزة على دراسات النصوص الدينيّة القديمة لاستخراج نسق فكريّ، يعبّر، في نظرهم، عن «لاهوت أبناء البلد» في غياب كامل لدور الفقراء، هو مضيعة للوقت. وبما أنّني شخصيًّا، متخصّص بتاريخ الديانات الهنديّة الكلاسيكيّ، فإنّي أعارض الرأي القائل إنَّ النصوص المقدّسة

تحتوي على النواة التي يدور عليها الدين المعاصر. ولكن وجه المعارضة، يقوم على رفضنا استخلاص «لاهوت ابن البلد» من نصوص قديمة، تفترض تأويلًا معيّنًا لهذه النصوص، ضاربين عرض الحائط بالممارسات الدينيّة الحاليّة. وهذا معناه وضع العربة قبل الحصان.

ولا شكّ في أنّ المجهودات التي تتمحور على الروحانيّات الشرقيّة من منطلق أنّها المكان المناسب لصياغة لاهوت «ابن البلد» أمرٌ محمود. إذ ينصبّ هذا المجهود على ما قلناه في ما يتضمّنه قطب الدين الآسيويّ الإيجابيّ: القطب المحرّر. إنّها طريقة مختلفة جدًّا للحياة وللبحث النظريّ، إذا تبنّاها الباحث. فهي تلمس أعمق أعماق شخصيّتنا (الروح - القلب - النفس - الضمير... إلخ)، حينما تساعد على التحوّل الجذريّ، من خلال ممارسة الزهد والتجرّد الذي يهدف إلى تحرير الشخص الإنسانيّ من «الأنا»، كما تطهّر هذا «الأنا» من العطش إلى التسلّط على الآخرين، ومن الجشع الكامن في «الأنا». إنّ مثل التطوّر الداخليّ هذا يجعلنا نختبر تحرّرنا الداخليّ من سلطان المال، على حدّ تعبير الإنجيل.

وفي سبيلنا إلى هذه المجهودات علينا أن نتفادى أربعة فخاخ:

الأوّل: هو ألّا يؤدّي بنا بحثنا عن «لاهوت ابن البلد» إلى إنتاج لاهوت مُشوَّه. وهذا ما يحدث حينما ينتزع اللاهوتيّون التقنيّات الشرقيّة للتأمّل الباطنيّ من سياقها الطبيعيّ داخل مجمل القِيَم الاجتماعيّة والروحيّة الخلاصيّة في الديانات الشرقيّة، لوضعها في خدمة ممارسة الصلوات المسيحيّة، من دون أيّ اعتبار لمجمل الخبرة الدينيّة غير المسيحيّة. وقد احتَجَّينا على

هذه الممارسات في مؤتمر اللاهوتيّين الآسيويّين العام ١٩٧٩. وفي ما بعد، سنقترح منهجًا مختلفًا يحترم الطريقة التي ترى الأديان الأخرى نفسها فيها.

الفخّ الثاني: ويتمثّل بالاتجّاه الذي يشجّع على إنشاء مراكز للصلاة[١٩]، هدفها الربح الماديّ في مقابل السماح لأعضاء الطبقات الغنيّة بالتقاط أنفاسهم والخلود إلى الراحة والاسترخاء بدلًا من تشجيعهم على حياة التجرّد. ونعتبر هذا الأمر سوء استخدام للروحانيّة الشرقيّة، بل هو تحويل الخبرة الروحيّة الآسيويّة إلى «أفيون» يخدّر ضمائر الأغنياء والفقراء على السواء، ويصرفهم عن تصحيح أوضاعهم. وهذا أمرٌ منافي لروح الإنجيل. إذ إنّ استخدام الجانب الإيجابيّ للتديّن الآسيويّ يجب أن يتزامن مع الدور الإيجابيّ للفقر. وعلينا أن ندرك أنّ الديانات الآسيويّة لها الرؤية نفسها التي للكنيسة بخصوص استثارة الرغبة في التجرّد عن «الأنا»، وعن عبادة المال لدى مُريديها، وبالتالي لا تناقض بين الرسالة المسيانيّة التي تقوم بها الكنيسة لدى الفقراء والديانات الشّرقيّة.

الفخّ الثالث: هو وقوع الروحانيّات تحت سيطرة الروح التجاريّة. فما حدث في الماضي بمواردنا الماديّة مثل الشاي والنحاس والخشب أو البترول، يتكرّر اليوم بمواردنا الروحيّة.

---

(١٩) إنّ الصلاة بكلّ أنواعها - بما فيها تقنيّات التأمّل البوذيّ أو الهندوسيّ - تنطوي على رغبة في إصلاح الذات. وهو أمر ينعكس بدوره على إصلاح المجتمع، وصيانة القِيَم العليا فيه. وعندما تقتطع مراكز الصلاة من هذا السياق وتوضع في سياق آخر يخدم «طبقة الأغنياء والمستغلّين» تتحوّل هذه الصلاة أو تقنيّات التأمّل إلى عكس غايتها، أي تصبح نوعًا من الاستجمام، والاسترخاء، لمضاعفة قوّة المستغلّ، وتمكّنه من مواصلة استغلاله الآخرين، وهذا عمل غير أخلاقيّ لا يليق بأيّ دين.

وبسبب تآخي التجّار والمبشّرين، أخذت هذه الموارد طريقها إلى الغرب، لكي يُعاد تغليفها بشكل جذّاب ثمّ ترسل إلينا مرّة أخرى لكي نشتريها ونستهلكها.

وتعود المسؤوليّة عن هذا الاستغلال أساسًا إلى العملاء المحلّيّين، فبعض المهاريشس maharishis والروشيس roshis جعلوا من تقنيّة التأمّل منجمًا ضخمًا من الدولارات. وتسويق «التأمّل الترانساندانتاليّ» خير شاهد على رواج تلك البضاعة في آسيا. فقد حوَّله الغرب من مُنتج شرقيّ إلى مُنتَج برّاق ومُغْرٍ. وغدا كلُّ ما هو مستورد من هذه النوعيّة، أكثر احترامًا وقبولًا في عين أغلب العلمانيّين والرهبان الآسيويّين.

هؤلاء الرهبان والعلمانيّون، بسبب خلفيّتهم النخبويّة التي تكوّنوا عليها، يتقزّزون حتّى من فكرة الرجوع إلى المصادر الأصليّة في الروحانيَّة الشرقيّة، التي في متناول أيديهم. أفلسنا محقّين حينما نعتهم بالغرباء عن آسيا؟ ونقول عنهم إنّهم ينتمون إلى كنيسة محلّيَّة غير آسيوية؟

زد على ذلك، أنّ بعض الرؤساء الكنسيّين يذهبون إلى حدِّ إقناع مرؤوسيهم باعتبار هذه المنتجات التي نُقلت إلى الغرب وأُعيد تصديرها إلى الشرق هي أكثر ضمانة من المنتجات المحلّيَّة. ونظرًا إلى خلفيّتهم الثقافيّة، فإنَّنا قد نجد لهم العذر، ولكن، من جهة أخرى، نحن نعلم أنّ هذه التصرّفات تؤدّي إلى طمس التحدّي الذي يفرضه التديّن الآسيويّ الحقيقيّ على الكنيسة. إذ إنّه حتّى المحاولات التي ترمي إلى تجديد روح الكنيسة، لا ترقى إلى الغوص في عمق الروحانيّة الآسيويّة.

الفخّ الرابع: ويكمن في الدوافع الواعية أو اللاواعية التي تغذّي الحوارات الروحيّة مع الأديان الأخرى. فنحن نخشى أن تكون المشاركة الروحيّة في الحقائق الدينيّة غالبًا ما تمليها

الدوافع الإستراتيجيّة ضدّ عدوّ مشترك، مثل الوقوف ضدّ المجتمع العلمانيّ، أو المجتمع الاستهلاكيّ، أو محاربة الإلحاد والشيوعيّة[٢٠].

رابعًا- الأديان الآسيويّة وسياسة ممارسة الفقر في إطار رسالة الكنيسة المحلّيّة

إنّ الفقر ليس ظرفًا اجتماعيًّا اقتصاديًّا وحسب، تعيش فيه الجماهير الآسيويّة، لكنّه واقع سياسيّ أيضًا. ويدّعي الماركسيّون أنّ الفقر تربة صالحة لنموّ الحاسّة الدينيّة. كما يدّعي الرأسماليّون أنّ الماركسيّة تستغلّ الفقر لمصلحتها. ولكنّ الماركسيّين والرأسماليّين كليهما شغل نفسه بسياسة استغلال الفقر والفقراء وتسخيرها لمصلحتهما. ووجدت الأديان التي لديها رؤيتها الخاصّة إلى الفقر، أنّها قد وقعت بين المطرقة والسندان. وهكذا وجدت الكنائس المحلّيّة العاملة في آسيا نفسها مدعوّة إلى القيام برسالتها النبويّة نحو الفقراء، في خضمّ الالتباسات السياسيّة الدينيّة هذه[٢١]. ممّا يجعلنا نؤكّد أنّ عمليّة إعلان الإنجيل تتمّ دائمًا في إطار النظام السياسيّ القائم - سواء معه أو ضدّه - وليس خارج هذا الإطار السياسيّ بأيّ حال من الأحوال.

---

(٢٠) حينما يكون الدافع إلى الحوار بين ممثّلَيْن دينيَّيْن، أو أكثر، هو محاربة أطراف أخرى، يصبح الحوار ملغومًا، لأنّه إذّاك حوارُ مصالح، وليس حوار تبادل الخبرات الروحيّة في العمق، أو حوارًا ينطلق من الاعتراف بالحقّ في الاختلاف، ومن الإثراء المتبادل الناتج من هذا الاختلاف، وليس حوارًا تكتيكيًّا، الغرض منه تحقيق مكاسب من الآخرين مهما اختلفوا معنا في العقيدة أو في الرأي. وهذا لا يعني الصمت على الأخطاء انطلاقًا من أنّ البشر كلّ البشر قد يخطئون وقد يصيبون.

(٢١) في المجتمعات المتخلّفة في العالم الثالث يصعب التفرقة بين ما هو دينيّ، وما هو سياسيّ، نظرًا إلى تشابك كلّ ما هو دينيّ، بكلّ ما هو سياسيّ،=

وهنا نودّ أن نبيِّن، أنّه في غابة هذه الأزمات، يمكننا أن نستشرف آفاق طريق مفتوح، لا لبس فيه، بفضل تقاليدنا الاشتراكيّة الدينيّة العريقة في القدم. وقبل الخوض في وصف الظاهرة بالاشتراكيّة، نتوقّف قليلًا لنُعرِّف كلمة «اشتراكيّة». إذ إنَّ هذه الكلمة تحمل معانيَ شتّى. وبإيجاز شديد، هي تعني الجانب النظريّ والجانب العمليّ لتنظيم اجتماعيّ معيّن، تكون فيه وسائل الإنتاج ملكيّة جماعيّة، كما توزّع فيه ثمار الإنتاج على أعضاء الجماعة بالتساوي.

إنّ التعبير المناسب لمبدأ العدالة الذي يُطبّق في التنظيم الاجتماعيّ هذا، لخَّصته الحكمة الشهيرة لماركس.. «لكلّ إنسان بحسب احتياجه، ومن كلّ إنسان بحسب قدرته». أفليست تمثّل القاعدة نفسها التي تطبّقها أغلب العائلات في الثقافات المختلفة مهما كانت وأين كانت؟ والوصف الذي سنحاول أن نصف هذه القاعدة به، سيوضح السبب الذي من أجله وصفناها بأنّها «دينيّة».

فقارّة آسيا تعرف نوعَيْن من الاشتراكيّة الدينيّة:

١ - الشكل الأكثر بدائيّة الذي وضعته المجتمعات العشائريّة وشبه العشائريّة، وهو منتشر في القُرى الواسعة التي لم يصل إليها العمران في آسيا.

=نظرًا إلى غياب القانون بسبب ضعف إمكانيّات الدولة، وتدنّي الوعي لما هي حقوق المواطن، وما هي واجباته. فإنّ الذي ينظّم العلاقة بين ما هو دينيّ وما هو دنيويّ، هم جماعات الضغط، والروابط العائليّة، والنزعات القبليّة، والأعراف، والتقاليد السائدة في المجتمع. كلّ هذا يجعل من مهمّة الكنائس المحلّيّة عسيرة إذا أرادت أن تعيش وسط الفقراء. ونظرًا إلى غياب الديموقراطيّة، واحترام التعدّديّة، فغالبًا ما يستغلّ تضامن الكنيسة مع الفقراء على أنّه تحريض سياسيّ ضدّ النظام القائم، أو طائفيّة، أو محاولة إفساد السلام الاجتماعيّ. راجع: نبيل عبد الفتّاح، **النصّ والرصاص**.

٢ - الشكل الأكثر رقيًا والذي تمثّله الجماعات الرهبانيّة المنحدرة من الديانة البوذيّة (الهندوسيّة والتاويّة). ويصف علماء الأنثروبولوجيا المجتمع العشائريّ بأنّه مجتمع ما قبل التكنولوجيا - ونحن نفضّل استخدام كلمة «ما قبل التكنوقراطية» - ويعرّفون نظامهم العقائديّ بكلمة «الديانات الوثنيّة» animisme، ونحن نفضّل استخدام كلمة أخرى أكثر تعبيرًا عن الظاهرة وهي «التديّن الكونيّ» religiosité cosmique[٢٢] لكي نضيف عليها تعبيرات دينيّة أكثر رقيًا مثل الشنتويّة والكنفوشيوسيّة مثلًا. فنجد في هذه المجتمعات، النظام الطبيعيّ والنظام الاجتماعيّ متشابكين معًا. والاتّساق الاجتماعيّ يتمّ من خلال تواصل الإنسان مع عناصر الطبيعة.

أمّا الشيوعيّة التي يعيشها الرهبان الآسيويّون، فترجع جذورها إلى نوع من التديّن «ما وراء الكونيّ» الذي يصل الراهب بنوع من السموّ الخلاصيّ بواسطة «العرفان». علمًا بأنّ هذا التديّن لا يدعو إلى نفي الواقع الكونيّ كما يظنّ بعضهم خطأً، ولكنّه يدعو إلى التحرّر من رقّ الاحتياجات الكونيّة (الماديّة). وترجع بدايات تكوّن هذا النظام إلى تاريخ ظهور النظام الإقطاعيّ الذي تزامن ظهوره مع ظهور المجتمعات العشائريّة.

ونسجّل هنا، أنّ هذين الشكلين من الاشتراكيّة ارتبطا بنظامَيْن اجتماعيّين مختلفَيْن، هما النظام العشائريّ، والنظام الإقطاعيّ. وارتبطا بنظامين دينيّين مختلفين أيضًا، هما الدين الكونيّ، والدين ما وراء الكونيّ. وتختلف العلاقة بين هذَيْن الشكلَيْن بحسب اختلاف المنطقة الجغرافيّة، كما تثور بينهما في أغلب الأحيان تناقضات كثيرة. كما أنّ الجماعة الرهبانيّة يمكنها

---

(٢٢) سنعرّب من الآن فصاعدًا كلمتَي animistes وReligiosité cosmique بكلمة «التديّن الكونيّ» بدلًا من «التديّن الوثنيّ».

أن تمارس بين أعضائها، نوعًا من الشيوعيّة الكاملة، في الوقت الذي يسلك فيه رهبانها سلوك الأمراء الإقطاعيّين مع المجتمعات العشائريّة.

ألم يعلّمنا التاريخ أنّ بإمكان أمّة اشتراكيّة أن تصل إلى حدّ استغلال الأمم الأخرى؟

هكذا الحياة الرهبانيّة، لقد سقطت مرارًا في هذا الخطأ، منذ أن ساندتها النُظُم الإقطاعيّة (أو الرأسماليّة في يومنا هذا)، وأضفت على ممارساتها الخاطئة نوعًا من الشرعيّة. علمًا بأنّ ما يمتلكه الرهبان ملكيّة مشتركة، وما يتقاسمونه بالعدل في ما بينهم، قد كان في الأصل، ملكيّة المجتمعات العشائريّة، وكان قد انتُزِع من هذه المجتمعات بواسطة الأنظمة السياسيّة التي كانت في ذلك الوقت تبحث عن شرعيّة دينيّة لم تجدها إلّا عند هؤلاء الرهبان.

وهذا يُعلِّمنا أنّه، حتّى الحياة التأمّليّة - التي من المفترض أنّها مؤسّسة على الفقر الاختياريّ - يمكنها أن تنحرف، لتصبح مجرَّد حياة رغدة لطبقة من النفعيّين، العائشين عالة على الفقراء الحقيقيّين. ولهذا السبب، حذَّرنا المتحمّسين للروحانيّة الشرقيّة من خطر الوقوع في فخّ مساندة العقليّة الإقطاعيّة، أو عقليّة النفعيّين. كما أنّه لهذا السبب عينه، نصحنا الذين يجتهدون لتأسيس لاهوت «ابن البلد» أن يصبحوا فقراء أوّلًا، ونصحنا دعاة لاهوت الانثقاف أن ينغمسوا في حياة الجماهير ويتبنّوا تطلّعاتهم.

وفي بعض مناطق آسيا، نجد بين مَن هم أقلّ تمرّنًا وأقلّ تكنوقراطيّة، نموذجًا صحّيًا يبدو فيه التناقض بين الطريقة التي يتقاسم الرهبان بها الأرض وثمارها، والطريقة التي تتقاسم المجتمعات القرويّة بها الأرض والعمل، يعتمد على مبدأ

التكافل. فنجد الرهبان الذين يُؤمِّنون احتياجاتهم من خلال الصَدَقات، يعيشون في قرى نائية، في إطار نوع من الاشتراكيّة الدينيّة التي لا تعرف أيّ صدع ثقافيّ أو اقتصاديّ، بين الجماعة الرهبانيّة هذه والجماعة القرويّة.

كما أنّ الدين لا يُستخدم لتبرير أيّ انقسام طبقيّ، حتّى وإن ظلّ الرهبان رمزًا للخلاص، ومرشدين روحيّين، ويعيشون مستقلّين عن عامّة الناس، ويحتلّون مكانة أسمى في قلوبهم.

هذا النموذج ليس منتشرًا بالقدر الذي نتمنّاه، كما أنّه يتعرّض من حين إلى آخر لانقطاعات، لأنّ التأثيرات السلبيّة عليه غالبًا ما تتدخّل لتفجّره من الداخل. فهناك التأثير النابع من الثقافات الآسيويّة نفسها - مثل الإقطاع - والتأثير الوارد من الخارج - مثل التكنوقراطيّة الرأسماليّة - ورغم ذلك، فإنّنا نعتبر هذا نموذجًا صالحًا لأن يكون نموذجًا آسيويًّا للجماعات القاعديّة. فمن خلال مثل هذه الجماعات - التي تمارس حياة الفقر الروحيّ والفقر الاقتصاديّ - يقوم عطر الإنجيل. إذ إنّ حياة الفقر تُمارَسُ فيها بكلّ حرّيّة، من أجل خير الجماعة. فكلّ فرد يُشبع نفسه بما يحتاج إليه فعلًا، ويعطي الجماعة كلّ ما يستطيع. وفي الحياة الاشتراكيّة القرويّة، تعتبر الأرض ملكيّة جماعيّة، من دون أن تصبح حكرًا على أيّ شخص كان. أمّا الاشتراكيّة الرهبانيّة فإنّ الاحتياجات الكونيّة فيها، يجب أن تخدم الإنسان لا أن تستعبده.

ويُعتبر ذلك من صلب الاعتقاد الدينيّ، كما أنّه طريق للخلاص. حقًّا، فإنّه نظام يتسابق فيه الدين وحياة الفقر على تحرير الإنسان من وساوسه المادّيّة. ويُطلق على هذه الوساوس اليوم في مدن آسيا «النزعة الاستهلاكيّة».

وبناءً على ما تقدّم علينا أن نوضح ما يلي:

إذا كانت نقطة الانطلاق لدخول الكنيسة المحلّيّة، في إطار جملة القِيَم الاجتماعيّة الروحيّة الآسيويّة، تبدأ بنشر «الجماعات القاعديّة الرسوليّة»، فإنَّ قارَّة آسيا نفسها تقدّم إلينا ظروفًا جديدة للغاية، لخلق مثل هذه الجماعات. وفي الوقت نفسه، تقدّم إلينا أرضها المتميّزة، حيث يمكن وضع يدنا في يد «أبناء البلد»، لنمدّ جذور تلك الجماعات في الأرض الطيّبة هذه.

وربّ سائل يقول، وماذا عن الانثقاف؟ نقول لمَن يريد أن ينثقف أن يندمج مع أبناء البلاد من خلال الجماعات القاعديّة تلك. وعلى مَن يتساءل عن الروحانيّة الشرقيّة، نردّ بأنّه في إطار تلك الجماعات تجد الروحانيّة الشرقيّة أجمل تعبير اجتماعيّ عنها.. وبأنّ الثورة الإكليزيولوجيّة التي نصبو إلى تحقيقها، تمهيدًا لعمليّة الانثقاف، ووصولًا إلى مستوى معايشة أبناء البلد، ليست إلّا الردّ الإنجيليّ على الآمال التي تمثّلها اليوم الاشتراكيّة الدينيّة الآسيويّة لكنائسنا المحلّيّة. ولقد رأى بعض الزعماء الآسيويّين الكبار في الاشتراكيّة الدينيّة الآسيويّة، أفضل علاج سياسيّ واجتماعيّ للتداوي من الرأسماليّة والنزعة الاستهلاكيّة التي تصاحبها، كذلك من النظام الإقطاعيّ الذي لم يختف من آسيا حتّى الآن.

لقد كان هذا الاعتقاد في الاشتراكيّة الدينيّة الآسيويّة المحرّك الأوّل لحركة[٢٣] «سارفودايا Sarvodaya» كما تصوّرها المهاتما غاندي في الأصل، وكما نظّمها فينوبها بهاف Vinobha Bhave، وقد اعترف زعيم الحزب الشيوعيّ ماوتس تونغ، ومن

---

(٢٣) هذه الحركة بدأها مدرِّس بوذيّ. وهي عبارة عن إقامة معسكرات عمل بواسطة الطلبة في القرى المحتاجة.

بعده هوش منِه، بأنّ للفلّاحين عقليّة منفتحة على إعادة بناء الاشتراكيّة، كما أنَّ لديهم، في الوقت نفسه، ميلًا جارفًا طبيعيًّا إلى اقتناء الخيرات المادّيّة. ومعنى هذا أنّ المعركة بين النعمة والخطيئة، بين الله والمال، لم تنتهِ بعدُ في آسيا. ولهذا، فإنّ تبنّي الحياة الاشتراكيّة القرويّة هو ضرورة دينيّة بقدر ما هو اختيار سياسيّ أيضًا.

ومن جهة أخرى، فإن اعترضت الكنيسة المحلّيّة في آسيا على هذه القناعة، بحجّة أنّها طوباويّة، فذلك معناه، أنّها ليست كنسيّة آسيويّة، ولكنّها مؤسّسة ملكيّة أو إقطاعيّة قادمة من قارّة غير القارّة الآسيويّة. وإن حاولت الآن - دون جدوى - أن تتثقف، بعد فشلها الذريع الذي استمرّ قرونًا طويلة لم تنجح فيها في أن تمدّ جذورها في قارّة آسيا، فلأنّها ارتبطت في الماضي بالاستعمار، وهي نفسها التي ترى اليوم في النموذج الرأسماليّ التكنوقراطيّ للتنمية البشريّة، أرضيّة مناسبة للتبشير بالإنجيل، لا بل ترفض أيّ نقدٍ يوجّه إليها.

والخلاصة، إنّ رسالة الكنيسة المحلّيّة تجاه فقراء آسيا تعني التوحُّد التامّ - المعموديّة - مع الرهبان والفلّاحين الذين احتفظوا لنا، في اشتراكيّتهم الدينيّة ببذور عمليّة التحرير التي أنضجها الدين والفقر معًا.

إنّها الفرصة الوحيدة المضمونة التي يجب أن تغتنمها الكنيسة المحلّيّة، لتُنزل الصليب المعلّق فوق الأبراج والمنارات منذ قرون مضت، وتضعه ثانيةً، على جبل الجلجلة، حيث تموت الجماعات القاعديّة النبويّة ضحيّة السياسة والدين، لتقوم ثانيةً، بصفتها هذه المرّة كنائس محلّيّة آسيويّة حقيقيّة. إنَّ هذا الموت وهذه القيامة سنناقشهما في ما بعد.

خامسًا- الطريق إلى ثورة إكليزيولوجيّة - المعموديّة المزدوجة (الدين والفقر الآسيويّان)

١ - المعموديّة في نهر الدين الآسيويّ(٢٤)

لقد لفت اللاهوتيّ الشهير المعاصر شيليبيكس Schillebeeckx انتباهنا إلى أنّ معموديّة يسوع على يد يوحنّا المعمدان هي أوّل فعل نبويّ أتى به يسوع في حياته العلنيّة. فقد علقت هذه المعموديّة في ذاكرة جيل المسيحيّين الأوائل واعتبروها علامة لإيمانهم مهمّة. فيسوع المسيح الذي ظهر في ما بعد لتلاميذه، أنّه الربّ والمسيح، رأى في بداية رسالته المسيانيّة، أنّه لا بدّ أن يتتلمذ هو نفسه على يد يوحنّا المعمدان. إنّ الحدث المسيحانيّ هذا كانت له عواقب إكليزيولوجيّة شديدة الأهمّيّة، فمن المؤسف ألّا تأخذ الكنيسة اليوم في الاعتبار أهمّيّة هذا الحدث.

ومن جهتنا سنستخلص من الحدث المهمّ هذا أربعة مبادئ. قد تكون ذات فائدة للكنيسة في رؤيتها العمل الإرساليّ «la missiologie».

---

(٢٤) معموديّة المسيح على يد يوحنّا تعتبر حدثًا كريستولوجيًا لأنّها تصبّ في تقاليد «حمل الله» و«عبد يهوه المتألّم» الذي يجرّد المسيح من صفته الإلهيّة، ويتخلّى عن مجده عند الآب الذي كان في العهد القديم يتجلّى عن طريق القوّة والصخب. هذه المعموديّة مع الفقراء تعلّم الكنيسة والمسيحيّين أنّ خلاص الإنسان بواسطة الله تمّ بطريقة التخلّي عن الذات «أخلى ذاته آخذًا صورة عبد»، كما جاء في نشيد (رسالة بولس إلى أهل فيلبّي ٢/١-١١). وأنّ على الكنيسة والمسيحيّين أن يحقّقوا ملكوت الله، ليس بالسلطة التقليديّة، والمناصب، والمال، والسلطان، بل بالتضامن مع الفقراء، والاستعداد للتجريد عن الراحة، والمكانة، والأبّهة، والاستعلاء. ومن هنا فإنّ صورة المسيح المعتمِد، يجب أن تلهم كلّ المسيحيّين، حتّى يستحقّوا اللقب الذي يجعلهم ينتسبون إلى المسيح.

المبدأ الأوّل: وهو أنّ يسوع حينما تجاوب مع دعوته النبويّة، وجد نفسه أمام عدّة تيّارات من التديّن التقليديّ، ولكنّه لم يتفاعل مع التيّارات التديّنيّة هذه بوجه عشوائيّ. فنستطيع مثلًا أن نؤكّد، بناء على ردّات فعله اللاحقة، أنّ الحركة الغيورانيّة (les Zélotes) بإيديولوجيتها الضيّقة، لم تكن تجذبه بأيّ حال من الأحوال. كما أنّ الحركة الإسينيّة التطهيريّة المغلقة على نفسها، لم يكن لها تأثير كبير فيه. أمّا الروحانيّة الفرّيسيّة وقد اعتمدت على مفهوم التبرير الذاتيّ، فإنّ يسوع ازدراها بصراحة ووضوح. ثمّ إنّ مشاداته المستمرّة مع الصدوقيّين، وكبار الكهنة، والأعيان من اليهود، تبرهن أنّه لم يقبل لروحانيّة النخبويّة قطّ.

ولكنّ يسوع اكتشف في التقليد القديم «التثنية» للتصوّف النبويّ[٢٥] الذي كان يمثّله يوحنّا المعمدان روحانيّةً أصيلة، ونقطة انطلاق مناسبة لبدأ رسالته النبويّة. وباختياره هذا الشكل الدينيّ المحرّر، ورفضه الأشكال الأخرى التي كانت تبدو له استعباديّة بصورة أو بأخرى، فقد برهن على ممارسته نوعًا من التمييز الروحيّ نحتاج إليه عند العمل مع الآسيويّين اليوم، أكثر

---

(٢٥) هكذا عن اليوم، وهذا ما فعله المسيحيّون في كلّ عصر، حتّى الآن. فأمامنا عدّة اختيارات للتديّن التقليديّ. فالعائلات الروحيّة في الديانة المسيحيّة من كاثوليكيّة - بأطيافها المتعدّدة من رهبانيّات واتّجاهات لاهوتيّة وفكريّة مختلفة - وكذلك التقليد الأرثوذكسيّ، والتقليد البروتستانتيّ، كلّ هذه التقاليد سواء ولدنا أصلًا فيها، أو تفرّقنا إليها، تمثّل إمكانات مختلفة للمسيحيّين، عليهم، أن يميّزوا ما يتناسب مع دعوتهم من دون أن نقع في إدانة الآخرين إدانة رخيصة، بحجّة أنّنا نمتلك الحقيقة ونرى الآخرين في طريق الخطأ. وعندما اختار المسيح تلاميذه اختارهم من تقاليد متعدّدة ومن طبقات مختلفة، ليدرّبهم على التخلّي عن الذات وقبول الآخر لبناء مجتمع جديد تسوده المحبّة والعدالة ورفض التطرّف الغيورانيّ، ولكن هذا لم يمنعه من أن يختار تلميذًا من الحركة الغيورانيّة وآخر من فئة العشّارين (متّى العشّار)... إلخ.

من أيّ وقت مضى.

فنحن نواجه تيّارات إيديولوجيّة وأخرى دينيّة عديدة. فعلينا أن نمارس مثل هذا التمييز بصورة مستمرّة، كما فعل يسوع.

المبدأ الثاني: نلمس في هذا الحدث مباشرةً العلاقة المتبادلة والخاصّة جدًّا بين روحانيّة يوحنّا المعمدان الشخصيّة، وروحانيّة تلاميذه. فيوحنّا يُجسّد أمامنا روحانيّة متجرّدة عن العالم حتّى التطرّف(٢٦)، إذ يقول الإنجيل إنّه كان يعيش في الصحراء – الطبيعة – أكثر من معيشته في المجتمع. وكان مأكله من البرّيّة. وهذا يدلّنا على نمط الحياة الذي اختاره، وهو حياة العزلة. ولكن، في الوقت نفسه، لم يكن يفرض يوحنّا نمط حياته هذا على الذين كانوا يعتمدون على يديه. وكان المعمّدون من بسطاء الناس والفقراء، وأبناء البلد، والخطأة المرفوضين من المجتمع التائبين، وكذلك، العناويم Anawim، الذين جذبتهم تعاليمه وأسلوب حياته، وأصبحوا أكثر استعدادًا لقبول الخبر السارّ للتحرّر الوشيك، كما وجد الفقراء عنده روحانيّتهم المفضّلة.

وقف يسوع في نهر الأردنّ ليعتمد على يد يوحنّا. وقف وسط الفقراء كواحد منهم. والتقى التيّاران الروحيّان. يسوع الذي كان على وشك الذهاب إلى البرّيّة ليعيش حياة الزهد والعزلة، يأتي لا ليُعمّد الآخرين، ولكن ليتعمّد هو مع الآخرين من الفقراء من مواطنيه ليبقى معهم في ما بعد.

---

(٢٦) روحانيّة يوحنّا المعمدان كانت تمهيدًا لروحانيّة يسوع الذي جمع في ذاته كلّ الروحانيّات، باختياره أفضل ما في هذه الروحانيّات، وتخلّى عن كلّ ما يغلق هذه الروحانيّات على نفسها. فروحانيّة العزلة التي عاشها يوحنّا دعوة شخصيّة إليه طيلة حياته، تعامل معها المسيح في مرحلة من مراحل حياته حينما صام أربعين يومًا وأربعين ليلة بعد أن اعتمد على يد يوحنّا مثل بقيّة الفقراء.

إنّ معاني الحدث المسيانيّ هذا الإكليزيولوجيّة واضحة للعيان: فمن المهمّات الرسوليّة الرئيسيّة التي تقع على عاتق الكنائس المحلِّيَّة الآسيويّة، تواجُدُها في نقطة التقاطع بين الروحانيّة «ما بعد الكونيّة» التي تتميّز بها الديانات الرهبانيّة «ما بعد الكونيّة»، والديانة «الكونيّة» للفلّاحين البسطاء. فتصبح الكنيسة المكان المناسب لتلاقي القوى المحرّرة للتقليدَين «الكونيّ» و«ما بعد الكونيّ». فهكذا تساعد الكنائس المحلِّيَّة الآسيويّة على رفض العقليّة الأرستقراطيّة النخبويّة التي يقع فيها التقليد «ما بعد الكونيّ»، ورفض العقليّة الخرافيّة التي يقع فيها التقليد «الكونيّ». هذا هو المنهج الرسوليّ الذي نتعلّمه من يسوع نفسه.

المبدأ الثالث: هو الجواب عمّا سمّيناه «أزمة الرسالة اليوم» أو «أزمة السلطة في الكنائس». ففي اعتماد يسوع، نجد أوّل فعل نبويّ قام به، وهو فعل الرجوع إلى الأصالة الذاتيّة. فالأنبياء لا يتحدّثون باسمهم، ولكن يتحدّثون باسم الله وبسلطان من الله، وأيّ حدث لا يوحي بهذا السلطان الإلهيّ، لا يمكن أن يكون نبويًّا. لذلك، فإنّ خضوع يسوع المتواضع من خلال معموديّته على يد يوحنّا، مهما كان محيِّرًا للمسيحيّين الأوائل، إذ نظروا إليه نظرة تخلٍّ علنيّ عن سلطته التبشيريّة بدنوّ ملكوت الله المحرّر العناويم Anawim. إلّا أنّ لحظة العماد المعبّرة عن تواضع يسوع، قد أكّدت مصداقيّة رسالته نحو الفقراء. فصوت الآب جاء مجلجلًا لهم، قائلًا: «له اسمعوا». كما كانت لحظة نبويّة ليسوع نفسه، إذ اكتشف فيها حقيقة رسالته المسيانيّة.

أمّا في ما يتعلّق بنا في آسيا اليوم، فقد شاءت حكمة الله أن تكون الكنيسة المحلِّيَّة العاملة في آسيا متواضعة مثل عريسها وربّها! كما شاءت حكمته أن يتوق المسيحيّون إلى قبول

المعموديّة، أكثر من توقهم إلى تعميد الآخرين!

والآن، دعونا نتحدّث عن نظريّة آباء الكنيسة حول اعتبار المسيحيّة مقصدًا وغاية لكلّ دين. هذه النظريّة التي اقتبسها المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، وكنّا قد انتقدناها سابقًا بأنّها تضع الأديان غير المسيحيّة بمثابة الممهّد لقبول المسيحيّة. معلوم أنّ هذه النظريّة، تنبع من روحانيّة، تضع على كاهل «المرسلين» مهمّة البلوغ بأصحاب هذه الديانات برّ المسيحيّة، كما أنّه، استرشادًا بهذه النظريّة، يتحدّث بعض علماء الرسالة (الغربيّين) عن ضرورة تنصير الديانات والثقافات ما قبل المسيحيّة. ونحن نرى أنّ هذا يتعارض مع الحتميّة النبويّة التي بمقتضاها ينبغي على الكنيسة أن تنغمس في نهر الأديان الآسيويّة الأكثر قدمًا من المسيحيّة، على غرار معلّمها الذي اعتمد على يد يوحنّا.

إنّ الكنيسة المحلّيّة في آسيا، ما زالت تحتاج إلى تعلُّم كيفيّة التعامل مع التقاليد ما قبل المسيحيّة، تحت رعاية أحد شيوخ الروحانيّة الهندوسيّة، هذا إذا رغبت في الكفّ عن كونها هيكلًا كنسيًّا، واسع السلطان، فاقد النفوذ. عليها أن تعتمد في نهر التديّن الآسيويّ، عندئذ فقط، سيُعتَرفُ بها صوتًا يليق سماعه من الجميع: «إسمعوا لها».

ولن تُحلّ «أزمة المرسلين» ما دامت ترفض الكنيسة الاعتماد في التقليد المزدوج، المحرّر الذي يحمله الرهبان والفلّاحون في قارّة آسيا.

يجب على الكنيسة في آسيا، على مثال معلّمها، أن تجلس عند قدمي معلّم هندوسيّ روحانيّ من آسيا، لا بصفتها كنيسةً معلِّمة، ولكن كنيسةً مستعدّة أن تتعلّم، ومستعدّة أن تفقد ذاتها بين رهبان آسيا الفقراء من العناويم. هؤلاء الذين يحضرون إلى شيوخهم الروحانيّين بحثًا عن ملكوت القداسة والعدالة والسلام.

ومن جهتنا، نعتبر المبادرات الفرديّة المتعدّدة التي بدأت في هذا الاتّجاه حتّى الآن، ليست إلّا بدايات رمزيّة. وما دامت «الكنيسة المؤسّسة» لم تجرؤ بنفسها على الانغماس في هذا الواقع، فلن تستطيع أبدًا أن توجّه كلامًا ملهمًا يفهمه الآسيويّون، ولن تصبح علامة خلاص ذات مصداقيّة.

المبدأ الرابع: وهو عبارة عن إجابة عن قضيّة الهويّة المشار إليها في المبدأ الثالث. ففي الغرب، وفي الكنائس المحلّيّة الغربيّة العاملة في آسيا، استحوذ على المسيحيّين، نوع من الخوف المرضي، مؤدّاه أنّ الاندماج مع الفقراء الآسيويّين والمتديّنين منهم، يهدّد هويّة الجماعة المؤمنة المسيحيّة بوجه خطير. وبفحص هذه المسألة فحصًا دقيقًا، يمكن اكتشاف جذور التخوّف، فهو يرجع إلى الاختيار الصعب الذي يفرض نفسه عليها. فبين ماض ملتبس ومستقبل غير واضح المعالم، ووجود كنائس محلّيّة عاملة في آسيا بهويّتها الغربيّة الواضحة، وكنائس محلّيّة آسيويّة ما زالت هويّتها مهزوزة، كلّ هذا جعل الأمر صعبًا.

زِدْ على ذلك، أنّه في التجربة التاريخيّة السابقة، كانت الهويّة الغربيّة والهويّة المسيحيّة تتطابقان، ونحن، نرجو أن تتطابق في كنيسة المستقبل، الهويّة الآسيويّة مع الهويّة المسيحيّة. إذ إنّ الشخصيّة المسيحيّة لا يمكن وجودها في حدّ ذاتها per se وكأنّها كيان محايد، يمكن إحلال بعض عناصره الشرقيّة مكان العناصر الأخرى الغربيّة. ولكنّ الشخصيّة المسيحيّة يجب أن ترتبط بطبيعة الكنيسة المحلّيّة نفسها حتّى تصدق المقولة: «كنيسة» و«محلّيّة».

ولذا، فعلى الكنيسة أن تعود إلى جذورها، عليها أن تعود

إلى شخص يسوع المسيح وتسير على مبدأه القائل: «**علينا أن نفقد أنفسنا من أجله لنجدها**». ونحن نجد في معموديّته في نهر الأردنّ مثالًا ساطعًا لهذا المبدأ. أليس هذا ما فعله يسوع المسيح نفسه، حين فقد هويّته بين الخطأة، والتائبين، وبين المتديّنين الفقراء من مواطنيه، بحيث اكتشف من خلالهم نفسه، ولكلّ المحيطين به حقيقيَّة وضعه وشخصيّته: «حمل الله» الذي يحرّرنا من الخطيئة، الابن المحبوب الذي علينا «أن نسمع له»، المسيا الذي قدّم إلينا رسالة جديدة، وعمادًا جديدًا؟

لقد كانت روحانيّة يوحنّا المعمدان تقليديّة، ولكنّها سلبيّة، أمّا روحانيّة يسوع فكانت إيجابيّة وجديدة. ففي مقابل اللعنات التي كان يصبّها يوحنّا على المتزمّتين الدينيّين والمنتفخين زهوًا بأعمالهم الشكليّة، والقادة السياسيّين، جاء يسوع بالنعمة والوعد بالملكوت للفقراء والهامشيّين والخطاة الذين يرفضهم المجتمع. وفي حين كان يوحنّا يُهدِّد بدينونة قاسية لغير التائبين، أعلن يسوع الذي عمَّده يوحنّا، الخبر السارّ، والوعد بالتحرير القريب. ويوحنّا السابق عمَّد يسوع بمعموديّة التوبة، في حين أخذ يسوع الابن المحبوب على عاتقه معموديّة الصليب لخلاص العالم. وفي حين أعلن يوحنّا أنّ الخلاص مشروط بالانتماء إلى الجماعة المختارة وبالتوبة الفرديّة، حوَّل يسوع الجماعة المختارة هذه إلى جماعة منفتحة على العالم، تميِّزها حياة الحبّ بأبعاده المختلفة.

ولقد اختار يسوع أسلوب حياة مختلفًا جذريًّا عن أسلوب حياة يوحنّا. فلقد زهد المعمدان في المأكل والمشرب، في حين كان ابن الإنسان يأكل ويشرب، ويجلس على موائد الخطأة. وإن كان يسوع قد انغمس في تيّار روحيّ تقليديّ، فقد خرج منه برسالة شخصيّة جديدة.

إنّ المعموديّة وحدها، هي القادرة على منحنا هويّتنا

المسيحيّة، وهي الكفيلة بأن تهبنا روحًا جديدة ننشدها اليوم في آسيا. ونتساءل هل الخوف من فقدان الهويّة هو الذي يمنع الكنيسة المحلّيّة من الحصول على هذه الهويّة؟ إنّ تجديد المسيحيّة الآسيويّة لن يكون إلّا ثمرة لمشاركتنا الكاملة في حياة الفقراء المتديّنين في آسيا وتطلّعاتهم، والذين نسمّيهم «العناويم الآسيويّين».

جلجثة الفقر الآسيويّ

إنّ سلوك طريق حياة الفقر الذي ربط نهر الأردنّ بجبل الجلجثة، هو المنهج الرسوليّ الآخر الذي نودّ أن نرى كنائسنا المحلّيّة في آسيا تفكّر فيه. وكما ذكرنا سابقًا، فإنّ من بين التيّارات المختلفة التي كانت موجودة في إسرائيل، اختار يسوع تيّارًا واحدًا فقط ليحرّر من خلاله الشعب الإسرائيليّ، وهو التيّار المعمدانيّ. فقد تخلّى يوحنّا المعمدان عن الغنى والسلطة بصورة جذريّة. إنّ هذا هو ما أهّله للحديث عن الله إلى الفقراء بقدرة عجيبة، وارتبطت هذه القدرة بقوّة حياة الفقر لا بالسلطة، وكانت بشارة يوحنّا تُدمِّر قدرة أصحاب السلطان، ممّا أغضبهم عليه وجعلهم يقتلونه كما جاء في (متّى ١٤/ ١-١٢). والدرس الذي نستخلصه من حياة يوحنّا هو أنّ الذين يمارسون حياة الفقر الجذريّ هم وحدهم المؤهّلون لإعلان ملكوت الله. كما أنّ الفقراء وحدهم هم المؤهّلون لقبول هذا الملكوت، لأنّ الله والمال عدوّان.

أمّا يسوع فتحدّثنا الأناجيل أنّه بعد أن تدرّب على الزهد في الحياة على يد يوحنّا، واجه ثلاثَ تجارب فاصلة مع الشيطان، خرج منها منتصرًا، بفضل التخلّي عن أشياء ثلاثة: الغنى، والاستحواذ على السلطة، والمجد الباطل (متّى ٤/ ١-١١). يسوع بن النجّار (متّى ١٣/ ٣٥) الذي لم يجد مكانًا في أورشليم

يولد فيه (لوقا ٢/ ٧)، والذي لم يجد حجرًا يسند إليه رأسه (متّى ٨/ ٢٠) ولا مكانًا يُدفن فيه (متّى ٢٧/ ٦٠).

إنّ يسوع المسيح ذهب إلى أبعد ممّا وصل إليه يوحنّا المعمدان[٢٧]. فحياة الفقر التي عاشها ليست مجرّد احتجاج سلبيّ. كما أنّها ليست تضامنًا سلبيًّا مع المتديّنين الفقراء في إسرائيل. إنّها إستراتيجيّة عاقلة ضدّ سلطان المال الذي أعلن عنه أنّه غريمٌ لله (متّى ٦/ ٢٤-٩). كما أنّ الملكوت الذي بشَّر به ليس موجَّهًا إلى الأغنياء على كلّ حال (لوقا ٦/ ٢٠-٢٦). أمّا إذا أراد الأغنياء أن يدخلوا هذا الملكوت، فهم يحتاجون إلى معجزة ليتخلّوا عن أموالهم (مرقس ١٠/ ٢٦-٢٧). إنّ لعنات المسيح التي حلّت على الأغنياء (لوقا ٦/ ٢٤-٢٥)، وتطويباته التي أغدقها على الفقراء (لوقا ٦/ ٢٠-٢٣) تتجلّى صرامتها حينما يجعل من الفقراء وبالفقراء معيارًا للدينونة الأخيرة، لجميع الأمم (متّى ٢٥/ ٣١-٤٦).

ونحن نقف مندهشين، حينما نجد يسوع يخرج عن هُدوئِه ويستخدم العنف الجسديّ ضدّ باعة الحمام والدجاج الذين يدنّسون المقدّسات (يوحنّا ٢/ ١٣-١٧). إنّها رسالته الموجّهة إلى الفقراء.

هذه هي حقيقة البشرى السارّة التي يصعب على الكنائس

---

(٢٧) المنهج الرسوليّ ليسوع لم يكن التعالي على الناس بحجّة أنّه مرسل من الله، أو الاندماج مع الفقراء لدرجة رفضه غير الفقراء، بل كان منهجه التوجّه برسالته إلى جميع الفئات في زمانه، من دون التنازل عن علاقته بالآب، وظلّ أمينًا للآب وأمينًا للإنسان فجاء ليتضامن معه، من خلال تمييز روحيّ مستمرّ لما يجب فعله، مع كلّ الفئات. فهو قد تعامل مع الفقراء كواحد منهم وتعامل مع الفرّيسيّين كي يخلّصهم من شرور أنفسهم ومن فهمهم الشريعة فهمًا خاطئًا.

المحلّيّة العالميّة في آسيا القيام بها. إنّ المطلوب إلى الكنيسة الآن هو إيقاظ الوعي عند الفقراء، ليقوموا بدورهم التحريريّ الذي لا غنى عنه. لقد كان يسوع أوّل مبشّر للخبر السارّ بطريقة حياته. لذا كان فقيرًا، ولكنّه كان واعيًا تمامًا دورَه المهمّ في المعركة ضدّ سلطان المال، وهذه هي المهمّة الرسوليّة التي أكملها على الصليب. هذا الصليب غرسه التديّن الملوّث بتأثير المال في زمانه على جبل الجلجثة، وساندته السلطة الاستعماريّة التي كانت مسيطرة في عصره (لوقا ٢٣/١-٢٣). هناك على الصليب اكتملت المسيرة التي كانت قد بدأت على ضفاف نهر الأردنّ في العماد.

وهكذا، نرى أنّه حينما تتصافح يدا الدين والسياسة في صورتيهما الإيجابيّتين لإيقاظ وعي الفقراء، يتحالف المال مع الدين والسياسة للتآمر على المبشِّر. ونتعلّم من ذلك أنّ الدين والسياسة لا يفترقان. فإمّا أن يتحالفا معًا في سبيل الله وإمّا يتآمرا معًا ضدّه.

وليس من باب المصادفة أن وضع الإنجيليّون الحادثتين النبويّتين ليسوع بشكل متواز. الأولى عند ضفاف الأردنّ والثانية على جبل الجلجثة. كما أنّهم يستخدمون الكلمة اليونانيّة عينها للتعبير عن الحادثتَين: «المعموديّة» و«الصليب» (متّى ٣/١٣-١٥)، (مرقس ١٠/٣٤-٤٠، لوقا ١٣/٥٠). ففي الحادثتين يتوارى يسوع مؤكّدًا هكذا مكانته النبويّة. ولكن في المعموديّة الأولى يُعترف به «ابنًا محبوبًا»، وفي المعموديّة الثانية تعترف السلطة الاستعماريّة التي قتلته بأنّه «حقًّا ابن الله» (مرقس ١٥/ ٣٩). إنّها لحظات الذروة النبويّة، إذ يولد المجد من على قمّة الصليب ليحتضن الجماعة النبويّة (يوحنّا ١٢/٣٢-٣٣).

وتصبح المعموديّة على الصليب ثمنًا لم يدفعه يسوع لبشارته

بالخبر السارّ وحسب، بل الحدث الأساسيّ لكلّ مَن أراد أن يتبع المسيح (مرقس ١٨/ ٣٤). ونتعلّم من هذا أنّه علينا أن نحرّر المهامّ الثلاث لأيّ عمل رسوليّ: الوعظ - المعموديّة - التلمذة، من الفهم الضيّق للغاية، والمتمركز حول الكنيسة المؤسّسة. فقد استُخدِمَ هذا الفهم في الماضي، على أنّ العمل الرسوليّ يقوم أساسًا على توسّع سلطة الكنيسة المحلّيّة القانونيّ في أماكن جغرافيّة تخضع لهذه السلطة، ويتمّ ذلك من خلال الطقوس التمهيديّة.

والحلّ الوحيد للخروج من المفهوم الضيّق هذا للعمل الرسوليّ ربطه بحدث الصليب. فعلاقة الرسول بالصليب تصبح البرهان القاطع على أصالة التبشير. وإنَّ معموديّة الصليب الحقيقيّة هي التي تُضفي معنًى على بقيّة الأسرار، كما أنّها هي المعيار الذي من خلاله نتعرّف إلى تلاميذ المسيح الحقيقيّين.

إنّ هذا الصليب قائم لدينا في آسيا منذ قرون، وقد اعترف فيلتون شين Fulton J. Sheen المتخصّص بعلم الإرساليّات، بأنّ الغرب يبحث عن «مسيح بدون صليب»، بيد أنّ للشرق «صليبًا بدون مسيح»! وإن صحّ هذا الكلام على الغرب، فإنّه غير صحيح إطلاقًا في ما يخصّ الشرق. **فهل نستطيع التفرقة بين ما جمعه الله: الصليب والمسيح؟**

إنّ الصليب الذي نتحدّث عنه هنا - رمز العار - هو الصليب الذي ترفعه المسيحيّة التجاريّة في آسيا، بمساعدة القوى الأجنبيّة. فعلى خشبة هذا الصليب تتمّ معموديّة فقراء آسيا اليوم. إنّ التحالف غير المقدّس الذي عقد في الماضي بين المبشّرين والعسكريّين والتجاريّين ما زال قائمًا اليوم، وإن اتّخذ شكلًا أكثر رقيًّا. كما أنّ الكنائس المحلّيّة التي ظلّت في آسيا وما تزال، هي كنائس محلّيّة تنتمي إلى البلاد الاستعماريّة القديمة. وهي تُصرّ

اليوم على البقاء في تحالفها مع الاستعمار الجديد، لتبقى على قيد الحياة. وهذا هو سرّ الانقسام الطبقيّ الذي يشطر الكنيسة إلى نصفَيْن كما بيّنّا سابقًا.

إنّ مشروعات التنمية المعروضة على بلادنا تمّت دراساتها بدقّة في البلاد المتقدّمة، وهي التي حلّت محلّ النظام التعليميّ الاستعماريّ الذي كان سائدًا في عصر الإرساليّات الذهبيّ. وكلّنا يعلم نتيجة هذه المشروعات التنمويّة، فهي التي ولّدت الوضع المتخلّف الذي تردّت فيه دول العالم الثالث. والأغرب من ذلك، إصرار بعض الكنائس الغربيّة على أنّ النموذج التنمويّ الجديد هذا، هو الطريق الجديد للتمهيد لقبول البشرى السارّة.

وفي الختام، ندعو الكنائس المحلّيّة العاملة في آسيا: «لا تتحسّسوا قلوبكم، انغمسوا في تيّار التديّن لفقراء آسيا (الموجود في الجماهير)، والموجود في فقر رهبان آسيا (الذي ينعكس على رهبانيّتنا)، حيث يلتقي هذان العنصران ليكوّنا جماعة مثاليّة للمشاركة الكاملة، للاشتراكيّة الدينيّة. هذان العنصران، على مثال الاشتراكيّة التي كان المسيحيّون الأوائل يعيشونها، تكاد أن تختفي تحت وطأة الإقطاع الآسيويّ، أو تحت ضراوة الإيديولوجيّات والتيّارات اللاهوتيّة الغربيّة».

إنّ الجماعات النبويّة التي خرجت من المعموديّة الواعية أو اللاواعية إلى ممارسة الاشتراكيّة الآسيويّة هي على قيد أنملة ممّا يربط نهر الأردنّ بجبل الجلجثة. إنّ هذه الجماعات تتحدّث بسلطان في آسيا اليوم. إنّها صارت الكلمة ذات المصداقيّة النابعة من الوحي المقدّس. إنّها العلامات المنظورة للخلاص، والأدوات الفعّالة لتحقيق الحرّيّة، وإنّها «الكنائس المحلّيّة الآسيويّة الحقيقيّة» لأنّها اعتمدت في نهر الأديان الآسيويّة وصُلبتْ على جلجثة الفقر الآسيويّ. وما دامت هذه الجماعات

لم يُعترف بها رسميًّا على أنّها كنائس محلّيّة آسيويّة، فإنّ أزمة السلطة ستستمرّ في الكنائس المحلّيّة العاملة في آسيا.

الفصل الثاني

نماذج الانثقاف الغربية
ومدى قابليتها للتطبيق في آسيا[1]

مقدّمة

لو أنّ القدّيس بولس أسّس كنيسة في «بنارس» Bénarès أو في «بانكوك» أو في «بيكين»، ولو أنّه أرسل رسالة إلى المسيحيّين في هذه الكنائس، لكُنَّا اليوم، نمتلك قاعدة كتابيّة، أو تقليدًا رسوليًّا، نعتمد عليهما في خلق هويّة كنسيّة تتناسب مع الثقافات اللاساميَّة في قارَّة آسيا. ولو افترضنا، جدلًا، أنّ الكنيسة الأولى قد عرفت مثل هذه الخبرة مع القدّيس توما[2] في ولاية «كيرالا» بالهند، أو مع النساطرة[3] في آسيا الوسطى، فإنّه من شبه المؤكّد

(١) كتبها ألويزيوس بييريس بناءً على طلب الناشر حول تصوّره عن الانثقاف. نشرت في مجلّة *Lumière et Vie* n°168, 1984, pp. 50-62 ثمّ باللغة الإنجليزيّة **East Asian Pastoral Review**, n°22, 1985 pp. 116-124.

(٢) هناك تقليد قديم فحواه أنّ توما الرسول، أحد الاثني عشر، هو أوّل مَن بشّر في نواحي العراق، والهند، خاصّة في ولاية كيرالا بالهند.

(٣) نسبة إلى نسطوريوس الذي ولد العام ٣٨١ ميلاديّة، وهو أحد كهنة كنيسة أنطاكية. عيّنه الإمبراطور تيودوسيوس الثاني Théodose II بطريركًا للقسطنطينيّة نظرًا لفصاحته، واستقامته الأخلاقيّة. قاوم الكثير من البدع التي ظهرت في وقته في القسطنطينيّة. ولكنّ كيرلّس الإسكندريّ استطاع أن يكتشف تعبيراته الهرطوقيّة عن شخص المسيح. حرمه مجمع أفسس=

أنّ العقائد والآراء التي تكوّنت في الكنيسة الأولى هذه، والتي أصبحت لها قيمة مرجعيّة في ما بعد، قد نتجت من تلاقي الثقافات الساميَّة أو الثقافة اليونانيّة الرومانيّة فقط. وبالتالي تمّ هذا الالتقاء بعيدًا عن الإطار الدينيّ في الصين والهند. لذلك، فإنّ أغلب الكنائس الآسيويّة لا تتمتّع بوجود مرجعيّة من العصر الرسوليّ الأوّل(٤)، تستطيع أن تبني عليها خبراتها المسيحيّة. ولهذا السبب، فإنّ هذه الكنائس مدعوّة إلى أن تبتكر نموذجًا جديدًا تمامًا يخلق التفاعل بين المسيحيّة والحضارة الآسيويّة، مع العلم بأنّ معيار أرثوذكسيّة النموذج المطلوب ابتكاره، لا يمكن البحث عنه داخل إطار النماذج السابقة إيّاه.

أوّلًا- نماذج الانثقاف اليونانيّة الرومانيّة لا يمكن تطبيقها في آسيا

إنّ عمليّة أَوْرَبَة المسيحيّة التي صاحبت تنصير أوروبّا، تعتبر في حدّ ذاتها، مثالًا ممتازًا لعمليّة التبليد المسيحيّة(٥)

=المنعقد العام ٤٣١ ميلاديّة، ونُفي إلى مصر ٤٣٦ ميلاديّة، ومات حوالى ٤٥١ ميلاديّة. إلّا أنّ كثيرًا من أتباعه ظلّوا ينشرون أفكاره في آسيا، وفي الصين، فكانوا أوائل مَن بشّروا الآسيويّين بالمسيح على الطريقة النسطوريّة، ولذلك سمّوا نساطرة.

(٤) المقصود بالعصر الرسوليّ هو الذي عاش فيه السيّد المسيح والاثني عشر رسولًا الذين اختارهم، وكلّ الذين عاصروهم من المسيحيّين والتلاميذ. وفيه تأسّست التقاليد الكنسيّة الشفهيّة والكتابيّة في فلسطين والإسكندريّة وأنطاكية وروما والبحر المتوسّط.

(٥) سنترجم من الآن فصاعدًا كلمة indigénisation بكلمة «تبليد» اشتقاقًا من كلمة «ابن البلد»، والمقصود بها كيف يتحوّل المسيحيّ إلى «ابن بلد»، أي إنّ مسيحيّته لا تعزله عن بني جلدته من حيث الثقافة، والعادات والتقاليد، وتبنّي مشاكل وتساؤلات وأفراح وأتراح أبناء بلده، من دون أن يفقد هويّته المسيحيّة، بل تكون هذه الهويّة دافعًا قويًّا لاندماجه في مجتمعه وفي بلده.

indigénisation. وإذا قمنا بتحليل عمليّة «الأَوْرَبَة» هذه، نكتشف أنّها تتكوّن من أربع طبقات، كلّ طبقة منها تمثّل تقليدًا معيّنًا على النحو التالي:

١ - **النموذج اللاتينيّ**: وهو نموذج تجسيد المسيحيّة في ثقافة غير مسيحيّة.

٢ - **النموذج اليونانيّ**: وفيه استوعبت المسيحيّة فلسفة غير مسيحيّة.

٣ - **النموذج الشمال/أوروبّيّ**: وفيه تكيّفت المسيحيّة مع دين آخر غير الدين المسيحيّ.

٤ - **النموذج الرهبانيّ**: وفيه اشتركت المسيحيّة في روحانيّة غير مسيحيّة.

إنّ ترتيب هذه النماذج يبدو متدرّجًا ومناسبًا لقارَّة آسيا. إلّا أنّ المثلَيْن اللذَيْن غالبًا ما يشار إليهما نموذَجَيْن للانثقاف منذ عصر دو نوبيلي De Nobili وريتشي Ricci وهما يمثّلان النموذج اللاتينيّ والآخر اليونانيّ، نعتبرهما أقلّ النماذج حظًّا لتطبيقهما اليوم في آسيا. ولدينا أربعة أسباب تبرهن على صحّة ما نقول:

السبب الأوّل: إنَّ لاهوت الأديان الذي طبع التقليدَيْن اليونانيّ واللاتينيّ بطابع يتعارض مع الآفاق التي فتحها المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، لا يتجاوب مُطلقًا مع احتياجات كنيسة آسيا. وذلك لأنّ التقليد الآبائيّ الذي انحدر منه اللاهوت اليونانيّ واللاتينيّ موقفه من الأديان غير اليهوديّة المسيحيّة في مجمله سلبيّ. وإن صحَّ تطبيقه في ظروفهم التاريخيّة، فإنّه لا يتناسب معنا اليوم في آسيا. فالثقافة الرومانيّة والفلسفة اليونانيّة هما فقط، من وجهة نظر آباء الكنيسة، اللتان تستحقّان القبول من الكنيسة، لأنّ المسيح استطاع أن ينتزعهما من قبضة السلطة الشيطانيّة في الديانة الوثنيّة.

ويبدو ممّا سبق، أنّ اللاهوت الذي وضع «المسيح ضدّ

الأديان»[٦] والذي سيطر على الفكر المسيحيّ لعدَّة قرون، كان قد ابتدعه آباء الكنيسة. ولاهوت دو نوبيلي De Nobili وريتشي Ricci لا يخرج عن هذا الإطار. وقدِ ظلّ الحال على ما هو عليه، حتّى وضع بعض المفكّرين الهنود (مسيحيّين وهنود)، في القرن الماضي، بذور لاهوت ما يُسمّى «مسيح الأديان»[٧]، وسنتحدّث عن ذلك في ما بعد.

ويمكننا أن نجد هذا اللاهوت في وثائق المجمع الڤاتيكانيّ الثاني[٨]، بشكل مخفّف، وقد عرف رواجًا جديدًا في كتابات

---

(٦) المقصود بهذا المصطلح **«المسيح ضدّ الأديان»** هو أنّ كلّ مَن يتبع دينًا آخر غير المسيحيّة فهو بالضرورة ضدّ المسيح، ويقصد المؤلّف هنا النزعة التي سادت لقرون طويلة، وما زالت تسود لدى أصحاب الديانات المختلفة بأنّ كلّ دين يعتبر نفسه هو الدين الوحيد الصحيح، وأنّ الأديان الأخرى يجب محاربتها بلا هوادة، حتّى ينضمّ أهلها إلى الدين الصحيح المزعوم هذا. فحينما نقول المسيح ضدّ الوثنيّة - ضدّ البوذيّة - ضدّ الإسلام - ضدّ اليهوديّة - يعني أنّ كلّ هؤلاء الناس على ضلال إلى أن يؤمنوا بما أؤمن به أنا. ومع الأسف الشديد هذا هو السائد في منطقتنا العربيّة والشرق أوسطيّة، وهو ما كان سائدًا لقرون طويلة في أوروبّا، وتسبّب في حروب دينيّة فظيعة. وفي ما يخصّ الكاثوليك تغيّر الحالّ مع المجمع الڤاتيكانيّ الثاني ١٩٦٣-١٩٦٥، حينما اعترف بحقّ كلّ إنسان في أن يختار الديانة التي توافقه من دون ضغط.

(٧) تغيّرت نظرة الكنيسة الكاثوليكيّة إلى الديانات الأخرى في المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، حينما قبلت في وثيقة رسميّة بأنّ الاعتراف بالمسيح لا يعني بالضرورة نفي المسلمين، أو اليهود، أو البوذيّين. إلخ. ولكن على العكس، يعني الاعتراف بوجود الأديان الأخرى، لا بل وضرورة الدخول في حوار معها. لأنّ المسيحيّة تعترف بأنّ جميع البشر أخوة أمام الله، وإن اختلفت تصوّراتهم وعلاقاتهم بالله. وهذا لا يعني تسطيح الأمور، وأنّ كلّ الأديان تتساوى وإلّا انعدمت خصوصيّة كلّ دين. ولكن يعني أنّ كرامة الإنسان تتساوى، وأنّ من حقّه أن يعتقد ما يريد على أن لا يفرض على الآخرين اعتقاداته الشخصيّة.

(٨) راجع وثيقة **العلاقة بالأديان الأخرى**، وثائق المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، الطبعة البولسيّة، بيروت. (أنظر الوثيقة آخر الكتاب).

الباباوات المتأخّرة. ويبيّن الأبّاتي سيمون تونيني Abbot Simon Tonini O.S.B. كيف أنّ احتكاك البابوات بالأديان الأخرى حوَّل موقفهم من «الانفتاح»، الذي كان يُعبِّر عن «تنازل للدخول في علاقة» بالأديان الأخرى، إلى موقف الانفتاح المندهش، والإيجابيّ غير المتخفّي(٩):

السبب الثاني: إنَّ فصل الدين عن الثقافة(١٠) - كما حدث في المسيحيّة اللاتينيّة - أو فصل الدين عن الفلسفة(١١) - كما حدث في المسيحيّة اليونانيّة -، هو أمر غير مفهوم في المجتمع الآسيويّ. فالثقافة والدين في إطار الجنوب الآسيويّ مثلًا، هما وجهان متشابكان لا يمكن فصلُ بعضهما عن بعض، فكلاهما يكوّنان وحدة خلاصيّة sotériologie. والوحدة الخلاصيّة هذه تعبِّر عن تصوُّر معيّن للحياة وتشير إلى طريق الخلاص في آن واحد. وبتعبير آخر، فإنّ هذا التصوّر يتضمّن فلسفة تعبّر عن رؤية دينيّة، وديانة تعبّر عن فلسفة معيّنة في الحياة.

إنّ كلمة «انثقاف»(١٢) نفسها كلمة كاثوليكيّة. ففي دراسة متعمّقة عن أصلها ومعناها، يقول فرنسيس كلارك اليسوعيّ

---

(٩) Abbot Simon Tonini O.S.B., *The Church - Non Christians - Monks*; U.S. National Center for Aide Intermonastère, St. Louis, 1982.

(١٠) فصل الدين عن الثقافة يعني فصل الدين عن الحياة الثقافيّة التي تستقبل المسيح، والعيش في ازدواجيّة.

(١١) لقد أخذ المسيحيّون الفلسفة الأفلاطونيّة، كذلك توما الأكوينيّ والعصور الوسطى اعتمدت على فلسفة أرسطو، وسخّروها لخدمة العقيدة المسيحيّة.

(١٢) إنّ أوّل الذين تحدّثوا عن الانثقاف الأب بدرو أروبه الرئيس العامّ للرهبانيّة اليسوعيّة في خطاب أرسله إلى اليسوعيّين في العالَم العام ١٩٧٨، يحثّهم فيه على التجرّد عن ثقافاتهم الغربيّة، وتبنّي الثقافات المحلّيّة، مع استلهام خبرة التجسّد عن المسيح الذي تجرّد عن ذاته الإلهيّة ليعيش الظروف الإنسانيّة والبشريّة بمحدوديّتها، حتّى يُبلّغ رسالته الخاصّة إلى الإنسان، بلغته، وانطلاقًا من ظروفه.

Francis Clark, S.J.: إنَّ ج. ماسون J. Masson اليسوعيّ كان من أوائل الذين أدخلوا هذا المصطلح في علم الإرساليّات المعاصر(١٢):

إنَّ كلمة «انثقاف» تتمحور على الفصل الذي أقامه التقليد اللاتينيّ بين كلمة «ثقافة» وكلمة «دين». وذلك بالقدر الذي يمكن لهذا الانثقاف أن يعني اندماج الدين المسيحيّ في ثقافة معيّنة، بعد تجريدها هي الأخرى من الديانة غير المسيحيّة. فغالبًا ما تشير كلمة «انثقاف» إلى هذا المعنى. والانثقاف بهذا المفهوم، لا يمكن التفكير في تطبيقه في إطار الجنوب الآسيويّ مطلقًا. ولكن ما يبدو ممكنًا لا بل ضروريًّا، في رأينا، ليس هو «انثقاف الكنيسة»، بل قبولها بالتأثير الدينيّ المتبادل (l'enreligionisation). ونحن نعلم أنّ هذه الرؤية تصطدم بحساسيّة الكنيسة اللاتينيّة، إذ إنّ اللاهوتيّ اللامع إيف كونجار Y. Congar الذي لا تنقصه الإحاطة بمثل هذه الأمور، وصاحب النزعة التقدّميّة، حاول بقدر جهده، وبكلّ أمانة، أن يعطي الآفاق اللاهوتيّة الهنديّة التي يمثّلها الآباء أملادوس وبانيكار حقّها. ورغم إلحاح الآخرين على ضرورة ابتكار مسيحيّة هندوسيّة لا هنديّة، فإنّ الأب كونجار، حذّر من الخطر الحقيقيّ للمحاولات التوفيقيّة الدينيّة، كما حذّر من مغبّة تلويث الإيمان المسيحيّ، بديانات غير مسيحيّة، علمًا بأنّ المقولات الفكريّة لهؤلاء اللاهوتيّين الهنود، تختلف على كلّ حال عن مقولات أقرانهم من الغربيّين.

السبب الثالث: إنَّ النموذج اليونانيّ الرومانيّ ورَّث الكنيسة ما قمنا بتحليله سابقًا. في أحد كتبنا تحت اسم **النظريّة الأداتيّة للانثقاف**، باعتبارها شيئًا مفروغًا منه في اللاهوت الغربيّ(١٣)

---

(١٣) Francis Clark, S.J. *Making the Gospel at Home in the Asian Cultures*, Teaching All Nations, n° 13, 1976, p. 149, n°5.

نجد أنّ الفلسفة اليونانيّة نُزِعت من إطارها الدينيّ لتوضع في خدمة الدين المسيحيّ أداةً للتعبير العقائديّ. وهكذا كانت الفلسفة خادمة للاهوت (Ancilla Theologiae). هذه هي الصورة التي كانت مألوفة في العصور الوسطى، والتي كان قد استخدمها في العصور المسيحيّة الأوائل، إكليمنضس الإسكندريّ(١٤)، ووجدت تعبيرها الكلاسّيكيّ في التفسير الذي قام به بيير دميانوس(١٥) للفصل الواحد والعشرين من سفر التثنية من الآية عشرة وما بعدها. وكان تفسيرًا تمثيليًّا (allégorique)(١٦).

نجد في هذا النصّ من التثنية أنّ الله يأذن لكلّ إسرائيليّ بأن يتزوّج أسيرة جميلة من الأعداء، وأن يبقيها معه ما دامت نافعة له. وبالمثل، فإنّ غزو أيّ دين دينًا آخر، والاستيلاء على الشيء الأكثر جاذبيّة في فلسفته، ووضع هذا الشيء في خدمة ديانته الخاصّة، هو جوهر التوجّه السياسيّ المبنيّ على التقليد

---

(١٤) ولد إكليمنضس الإسكندريّ في النصف الثاني من القرن الثاني الميلاديّ، كان كثير التجوال في العالم الهللينيّ بحثًا عن الفلاسفة العظام في عصره، وحين استقرّ في الإسكندريّة كان يعلّم في جامعة الإسكندريّة التعليم المسيحيّ. نعرف أفكاره من ثلاثيّته التي كتبها باللغة اليونانيّة:
- *Le Protreptique*
- *Le Pédagogue*
- *Les Stromates*

وهو إلى جانب كونه لاهوتيًّا قديرًا، فإنّ كتاباته الغنيّة تطلعنا على الأفكار الفلسفيّة والتيّارات الأخلاقيّة لذلك العصر.

(١٥) القدّيس بيير دميانوس ولد في رافين Ravenne العام ١٠٠٧، بعد أن أتمّ دراساته في روما اتّبع حياة الزهد والرهبنة، وبعد أن أصبح رئيسًا لدير في كامالدول Camaldules ساهم بكتاباته وعظاته في الإصلاح الأخلاقيّ لطبقة الإكليروس في عصره. قام البابا إسطفانوس التاسع برفعه إلى درجة الكاردياليّة، وكلّفه الباباوات المتعاقبين على القيام بإصلاح الكنيسة في ذلك الحين، مات العام ١٠٧٢ (القرن الحادي عشر الميلاديّ).

(١٦) Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973, p. 14.

الأكاديميّ للاهوت الغربيّ. وكلّ ما يكن أن نقوله هنا، إنّ السياسة الغربيّة هذه، لا فاعليّة لها في الإطار الآسيويّ. فامتزاج فلسفة ما، من إطارها الخلاصيّ (sotériologique)، معناه الحكم عليها بالموت. ومَن يختار فلسفة معيّنة ليبني عليها نظامًا عقائديًّا مسيحيًّا، فهو محظوظ فكريًّا، وقادر على أن يسبِّب السرور والرضى، في أحسن تقدير، على مَن يغبط هذه الأعمال. وأبلغ شهادة على ذلك ما كتبه في هذا المجال داڤيد سنيللجروف David Snellgrove تحت عنوان **لاهوت البوذيّين** (أتباع بوذا)(١٧).

وإن كان النموذج اليونانيّ للفلسفة كأداة في يد اللاهوت قد أثبت عقمه في آسيا، فإنّ الممارسة اللاتينيّة التي تجعل من ثقافة غير مسيحيّة أداة في خدمة المسيحيّة، تصبح نوعًا من أنواع اقتناء التحف اللاهوتيّة الذي حذّرنا منه اللاهوتيّين الآسيويّين منذ سنوات عدّة. (انظر الفصل الأوّل من هذا الكتاب). وما حدث في تايلاند خيرُ دليل على ما نقوله.

فقد احتجّ البوذيّون هناك، بسبب استخدام الكنيسة رموزهم المقدّسة، وعبّروا بغضب ومرارة عن عدم رضاهم على ما اعتبروه سرقة تراثهم. وهذا المثل يدلّ على أنّ الانثقاف لا يحترم القالب الخلاصيّ الكامن في الرموز الدينيّة غير المسيحيّة، كما يعرّض القائمين عليه للوم.

السبب الرابع: إنّ نجاح نموذج الانثقاف اليونانيّ الرومانيّ في أوروبّا، وفشله في آسيا، يكمن في أنّ الظروف التاريخيّة التي عاشتها الكنيسة في مرحلتها المتوسّطيّة القديمة تختلف تمام الاختلاف عن الظروف التاريخيّة التي تمرّ بها آسيا في القرن

---

(١٧) David Snellgrove, «Traditional and Doctrinal Inerpretation of Buddhahood: An Outline of a Thelogy of Buddhahood». *Bulletin of the Secretariate for Non-Christians*, 5, 1970, 3-24.

العشرين. فالنموذج اليونانيّ الرومانيّ مثّل تطوّرًا ونموًّا مشروعًا لعمليّة التبليد المسيحيّة في تلك الفترة التاريخيّة، نظرًا إلى وجود الإطار الاجتماعيّ السياسيّ الذي كان متأثّرًا بانحطاط العبادة الرومانيّة الإمبرياليّة، في الوقت الذي كانت فيه المسيحيّة في مرحلة صعودها. واستطاعت الكنيسة أن تنقذ الثقافة اليونانيّة الرومانيّة. ولولا عمليّة الانثقاف التي تمّت، لأصبحت هذه الثقافة اليوم حبيسة أدراج علماء الأركيولوجيا.

أمّا في آسيا فالموقف مختلف تمامًا. إذ إنّ الديانة الإمبرياليّة المأزومة اليوم، ليست إلّا الديانة المسيحيّة الاستعماريّة، في حين أنّ الديانة الملقّبة «بالوثنيّة» تشهد حيويّة تدبّ فيها من جديد، لا بوصفها قوّة اجتماعيّة سياسيّة تستطيع أن تُعطي الهوية الوطنيّة شكلًا عند الدول التي تحرّرت من الاستعمار وحسب، بل بوصفها تيّارًا روحيًّا معاصرًا أيضًا، ثبتت أقدامها في أماكن شتّى بما فيها الغرب الذي يُسمّى عصر ما بعد المسيحيّة post-chrétien [(١٨)].

وبناء على الأسباب السابقة، فإنّ عمليّة الانثقاف يمكن أن تُفهم على أنّها اجتهاد ميؤوس منه، أو كما يقال، حلاوة الروح. والغرض من هذا الانثقاف إضفاء طلاء آسيويّ على كنيسة لم تنجح حتّى الآن، في غرس جذورها في الأرض الآسيويّة، لأنّ أحدًا لا يجرؤ على كسر الغلاف اليونانيّ الرومانيّ الذي دفنت فيه الكنيسة اللاتينيّة نفسها منذ حوالى أربعة قرون. ومن جهتنا، لا نعجب حينما نرى غير المسيحيّين يبدون حذرهم الشديد من

---

(١٨) عصر ما بعد المسيحيّة، مصطلح يطلق على العصر ما بعد الصناعيّ، حيث سيادة القِيَم العقلانيّة، والحياة العلمانيّة، وضمور دور المسيحيّة في المجتمعات الغربيّة، نتيجة للتقدّم التكنولوجيّ، وظهور الفراغ الروحيّ الذي يعبّر عنه لجوء الكثير من الأوروبّيّين إلى الدخول في الحركات والشيع البوذيّة والصوفيّة والديانات الشرقيّة هربًا من هذا الخواء.

كلّ ما يمتّ إلى الانثقاف بصلة. هذا الحذر لا يدانيه إلّا تشكّك بعض لاهوتيّي التحرير من مسألة الانثقاف، وقد ذكرنا أسبابه في الجزء الثاني من الفصل الأوّل. ويقول أحد البوذيّين في ردّة فعل واسعة الانتشار بين إخوته في الدين، مشكّكًا في حرّيّة الكنيسة: «إنّ ما يقال عنه عمليّة تبليد، ما هو إلّا عمليّة تكتيكيّة أكثر منه تقدير وإعجاب بواقع أبناء البلد. كما أنّ المقصود به كسر مقاومة الجماهير البوذيّة المعرّضة إلى الدعاية التبشيريّة التي تبثّها الكنيسة بفضل مصادرها المادّيّة الكبيرة[١٩]».

ثانيًا- نموذج شمال أوروبّا، تأخّر تطبيقه في آسيا

إن كانت القرون المسيحيّة الأوائل قد ضنّت علينا بطريق نموذجيّ يمكن الكنيسة أن تتبعه لتتأقلم في قارّة آسيا. فإنّ خبرة بدايات العصور الوسطى قد تقدّم إلينا مثالًا نافعًا لفهم الوضع في آسيا. ولكن، ما مدى ملاءمة هذا النموذج الثالث لآسيا المعاصرة؟

إنّ عناصر المقارنة تأتي من المجتمعات العشائريّة التي كانت تقطن شمال أوروبّا - في بدايات العصور الوسطى - والمجتمعات القبليّة الموجودة في آسيا. وفي الحالة الأولى كما في الثانية، يمكن تعريف ثقافتهم على أنّها أساسًا ثقافة دينيّة. وجوهر تديّنهم من النوع الكونيّ cosmique. وتُستخدم كلمة

(١٩) والتبليد الاصطناعيّ هو ارتداء الزي المحلّي من دون القدرة على التعبير الحقيقيّ عن مشاعر أبناء البلد، أو التضامن الفعليّ مع قضاياهم ونضالاتهم اليوميّة. فابن البلد لا يُعرف فقط من زيّه ولكن من لغته وطريقة سكنه وظروف عمله... إلخ.

G. Vitanage, «The New Look with a Note: A Comment on Fr. Mervyn Fernando's Article» in *Is Adaptation Outmoded*, Quest (Colombo) 4, 1969, 80-81.

«كونيّ» عن قصد، بدلًا من كلمة وثنيّ (animiste) التي يستخدمها علماء الأنثروبولوجية. وهذه الديانة تتعارض مع الديانات ما بعد الكونيّة، التي تسلّم بوجود حقيقة «عابرة للظواهر» تعمل في الكون نفسه، ويمكن بلوغها، بوصفها مصدرًا لخلاص الشخص الإنسانيّ، سواء عن طريق «الأغابي» agapê، الحبّ المجّانيّ المحرّر، أو عن طريق «العرفان» gnose، المعرفة المحرّرة. وتعرف أنّ الإيمان اليهوديّ والإيمان المسيحيّ كليهما ينتميان إلى الطريقة الأولى، في حين أنّ الرهبان الهندوس والبوذيّين والنازيّين ينتمون إلى الطريق الثاني.

وقبل أن نصل بالمقارنة بين النموذج الأوروبّيّ والإطار الآسيويّ إلى أبعد من ذلك، علينا أن نضع أوّلًا مبدأً أنثروبولوجيًّا أساسيًّا: إنَّ هذين النمطَيْن الدينيّين - الكونيّ وما بعد الكونيّ - ثمّة بينهما علاقات تكامليّة طبيعيّة. ففي الواقع، أنّ أيّ دين - ما وراء كونيّ سواء على مستوى «الأغابي» أو على مستوى العرفان - لا يمكنه أن يتأصّل - بمعنى أن ينتمي - بشكل قويّ في المجتمع القبليّ من خارج إطار دينه الكونيّ. وبالعكس، فإنّ أيّ دين كونيّ هو روحانيّة منفتحة، تنتظر بعدًا متساميًا يحمل دينًا ما بعد كونيّ.

فالمسألة لا تقوم في مجرّد إحلال دين بدلًا من الدين الآخر، ولكن على الدينَيْن أن يتكاملا ليكونا وحدة خلاصيّة ذات بعدَيْن ويصبح التوتّر الحادث بين البعدين توتّرًا خلاصيًّا بين «الهنا والآن» الكونيّ، و«الهنا والآن» ما بعد الكونيّ[٢٠].

---

(٢٠) العلاقة بين البعد الكونيّ (المقصود به العلاقة بالكون الماديّ الذي يحيط بنا بما فيه من ظروف طبيعيّة واجتماعيّة ويشكل إطار حياة الإنسان على الأرض)، والبعد ما وراء الكونيّ (أي الذي يشكّل بُعد الحياة ما بعد الموت، والعلاقة بهذا البعد غير المنظور مباشرة والذي يمثّل الخلاص النهائيّ للكائن المتديّن).

أليس هذا الشكل من الانثقاف هو الذي سمح للمسيحيّة أن تندمج، ليس في مجتمعات شمال أوروبّا وحسب، بل في جنوبها أيضًا، حيث حيويّة التديّن الكونيّ ظلّت تسري، تحت غطاء الحضارة اليونانيّة اللاتينيّة؟

إنّ الدراسة الشائقة التي قام بها جان ديليمو Jean Delumeau تؤكّد صحّة ذلك. فقد رأى المؤلّف في حركة الإصلاح الدينيّ والحركة المضادّة لها، حركتَيْن ارتداديّتَيْن drastiques(٢١) خرجتا من الاعتقاد أنّ الجماهير القرويّة في أوروبّا بالقرن السادس عشر، لم تكن قد تركت الوثنيّة التي كانت سائدة قبل المسيحيّة، لا بل يقول بعضهم إنّ إيطاليا كانت ما تزال وثنيّة بالدرجة نفسها التي كانت عليها الهند في ذلك الوقت. وهكذا، فإنّ تردّد الكنيسة وخوفها من الدخول في عمليّة الانثقاف في آسيا بذلك العصر، يشهد على موقفها في ما عُرِف بقضيّة الطقوس الملاباريّة والصينيّة(٢٢)، ويمكن تفسيره جزئيًّا، من خلال موقفها الجامد ضدّ الوثنيّة في أوروبّا القديمة نفسها(٢٣).

وإذا فكّرنا في نموذج هذا الانثقاف الذي تمّ في نهاية العصور الوسطى، نجد أنّه كان من الممكن، لو تمّ في آسيا، حيث كان الدين الكونيّ في شكله الأصليّ، ولم يكن قد دخل عليه أيّ دين ما بعد كونيّ. ولكن الآن، لم يبقَ في آسيا إلّا

---

(٢١) محاولتان للإصلاح الجذريّ لما لم يتم منذ بداية التبشير بالمسيحيّة في أوروبّا. حيث احتفظت الشعوب الأوروبّيّة برموزها التي سبقت المسيحيّة.

(٢٢) المقصود بها رفض السلطة الرومانيّة استخدام المرسلين اللغة الصينيّة والملاباريّة المحلّيّة في الطقوس الدينيّة، والتمسّك باستخدام اللغة اللاتينيّة.

(٢٣) Jean Delumeau, «Les Réformes, la protestante et la catholique, ont imposé aux masses la religion de l'élite», extraits d'une conférence donnée au Collège de France le 13 février 1975, publiés dans *Informations Catholiques Internationales*, 2 mai 1975, pp. 21ss.

بعض الجيوب القليلة من نمط الدين الكونيّ هذا. لأنّ الأديان ما بعد الكونيّة سبقت ظهور المسيحيّة بعدّة قرون، بل وأنجزت عمليّة انثقافها بنجاح منذ وقت طويل، كما نجحت المسيحيّة في إنجاز هذا الانثقاف في أوروبّا.

إنّ الاعتقاد في «ديفا» Diva في جنوب آسيا، ووجود دين «البون» Bon في التبت، وعبادة «في» Phi في تايلاند ولاوس وكمبوديا، والكونفوشيوسيّة المرتبطة بتبجيل الأجداد في ڤيتنام والصين وكوريا، وطقوس «الكامي» Kami الشنتويّة في اليابان، هذا بالإضافة إلى ديانات كونيّة أخرى كثيرة، كلّ ذلك، شكّل أرضيّة خصبة للأديان الرهبانيّة الكبيرة التي تأصّلت في الإطار القيميّ الآسيويّ.

ويفسّر علم الاجتماع الدينيّ هذه الظاهرة: إنّ أيّ دين ما بعد كونيّ، أنجز اندماجًا في مجتمع عشائريّ، لا يمكن إزاحته بسهولة، عن طريق دين ما بعد كونيّ آخر. إنَّ الحلّ الوحيد لإزاحة هذا الدين هو اللجوء إلى ضغطٍ طويل المدى، أي اللجوء إلى أساليب غير دينيّة لتحويل جماهير هذا الدين عنه.

ونستنتج من ذلك، أنّ المسيحيّة بوصفها دينًا ما بعد كونيّ، أصبحت فاعلة في آسيا بعد فوات الآوان. باستثناء الفلبّين، وبعض المجتمعات القبليّة في الهند وجنوب شرق آسيا، حيث الأديان الكونيّة ظلّت بمنأى عن أيّ تأثير آخر. وفي النهاية، يتّضح أنّ النموذج الثالث للانثقاف قد عفا عليه الزمن، وبالتالي لا يمكن تطبيقه اليوم في معظم أنحاء آسيا.

وهكذا، فإنّ الذي يسير في الاتّجاه الصحيح هو الذي يفهم أنّ عمليّة الانثقاف لا تمتّ بصلة إلى توسّع الكنيسة في معرفة المجالات الثقافيّة غير المسيحيّة، ولكن الصحيح هو السير قدمًا في خلق هويّة كنسيّة مندمجة كليًّا في حياة أبناء البلد، من داخل

الآفاق الخلاصيّة للأديان الآسيويّة. وهنا نشير إلى علامات ثلاث يمكن بفضلها أن تتقدّم الكنيسة في هذا الاتّجاه.

١ - الأخذ في الاعتبار مفهوم الخلاص ذي البعدين الكونيّ وغير الكونيّ، الموجود في الأديان غير المسيحيّة، ومشاركة الكنيسة في البعد الكونيّ[٢٤] في «الهنا والآن» مع الاحتفاظ في آن واحد بالتوجّه ما بعد الكونيّ الذي يهتمّ بالمستقبل. هذا المستقبل الذي يساعد الكنيسة على تقنين البعد الكونيّ «هنا والآن». إنّ مفهوم الخلاص هذا، يقدّم إلينا إطارًا مرجعيًّا معدًّا يمكن الاستناد إليه لاستخلاص الأبعاد الروحيّة والطقسيّة والوجوديّة للكنيسة، كما يساعدنا على إيجاد الصيغ اللاهوتيّة الملائمة، والالتزام الاجتماعيّ.

٢ - إنّ اللاهوت الآسيويّ لم يصل إلى آخر مداه، ولكنّه مسيرة تفسيريّة تكتمل رويدًا رويدًا، أو قل رؤية مسيانيّة لكفاح غير مسيحيّ، هدفه النهائيّ تحرير الإنسان.

٣ - علينا ألّا نكتفي بشرح اللاهوت القائم بشكل غير مباشر في رؤية خلاصيّة غير مسيحيّة، بل أن نتّبع منهجًا يعتمد على المشاركة المسيحيّة من داخل إطار مجمل القِيَم المجتمعيّة غير المسيحيّة، ولا يعتبر هذه القِيَم مجرّد أدوات، بل يتعامل معها نديًّا، وأن نمارس نوعًا من المعموديّة داخل نهر التديّن الآسيويّ الذي سبقنا[٢٥]، فنشارك معه بطريقة ما بالتواصل المبنيّ على الخبرة الروحيّة. ويسمح هذا المنهج للقطيع

(٢٤) مشاركة الكنيسة في البعد الكونيّ، بمعنى أنّها تشترك في طريقة الحياة اليوميّة من حيث طريقة المسكن، والمأكل، والمشرب، والملبس، والتضامن مع أصحاب هذه الديانات انطلاقًا ممّا يمليه عليها البعد الما وراء كونيّ.

(٢٥) أن يندمج المسيحيّون في القِيَم المحلّيّة من دون أن يفقدوا هويّتهم أو يظلّوا مفارقين ومتعالين على أصحاب الديانات الأخرى.

الصغير المسيحيّ، بالرعي بحرّيّة في مراعي آسيا. وهكذا، لن نقع في خطيئة تحنيط اللاهوت وتَحْفَنته. راجع (الجزء الثاني في الفصل الأوّل). ومثالًا حيًّا على تطبيق هذا المنهج في حياتنا، خبرة الراهب البندكتيّ Swali Abhishiktananda الذي لم يبق من أوروبيّته إلّا لون جلده ولهجته الفرنسيّة، بعد انغماسه في معموديّة النهر الهندوسيّ. فقد استوعب الروحانيّة الهندوسيّة (اللاهوت بمعناه الأصيل) وعشرة الله، لدرجة أنّ كتاباته العديدة وكلامه عن سرّ المسيح (اللاهوت بمعنى الكلام على الله) أصبحا علامة لا يمكن الاستغناء عنها في كنيسة تبحث عن الوجه الآسيويّ للمسيح.

ثالثًا- النموذج الرهبانيّ، أقرب النماذج إلى الواقع الآسيويّ

إنّ التقليد الرهبانيّ بالتحديد، هو المجال الذي أثّر الشرق فيه تأثيرًا واضحًا على الغرب، حتّى وإن تمّ هذا التأثير بصمت وبدون ضجيج. ولسنا نقصد بالشرق والغرب التقسيم الجغرافيّ، بل موقفين إنسانيّين متكاملين. وبدون التكامل بين هذَيْن الموقفَيْن الإنسانيّين مجتمعين لا يصبح لأيّ منهما رؤية شاملة للوجود. فالغرب يعي نفسه ظاهرةً تاريخيّة تتميّز بخبرة «الأغابي» agapê (المحبّة المجّانيّة بين الله والإنسان وبين الإنسان والإنسان). هذه الخبرة الروحيّة موجودة في الديانات الكتابيّة المسيحيّة واليهوديّة. وهنا نذكر بأنّه حتّى في قلب الأرثوذكسيّة المسيحيّة، كانت الخبرتان جنبًا إلى جنب خبرة «الأغابي» (المحبّة المجّانيّة) وخبرة العرفان (الغنوص). وما الغنوصيّون الهراطقة في تاريخ المسيحيّة إلّا مجرّد هوامش جاورت التيّار المستمرّ لـ«الأغابي»[٢٦].

(٢٦) Louis Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne, 1 - La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Aubier-Montaigne, Paris, 1960, chap. 9.

كما نجد من الناحية الأخرى، الديانات العرفانيّة، الهندوسيّة والبوذيّة بخاصّة، لديها رؤيتها الخاصّة عن «الأغابي» تحت اسم «بهاكتي» (bhakti). وعلى مدى العصور التي شهدت ميلاد الرهبانيّة المسيحيّة ونموّها تسرّبت الروحانيّة العرفانيّة غير المسيحيّة، تدريجيًّا، إلى الأساليب الدينيّة الرهبانيّة المسيحيّة المعتمدة على «الأغابي». وفي حين كانت تجري عمليّة الاندماج بين الروحانيّين في صمت القلالي الرهبانيّة، كان لاهوتيّو الكنيسة المحترفون يبحرون في معرفة اللغة القانونيّة اللاتينيّة، وفي الفكر الفلسفيّ اليونانيّ. وهكذا استطاعوا أن يصيغوا منهما أدوات لضبط المفاهيم. فساعدوا العقل الإنسانيّ على سبر غور سرّ المسيح، وأنتجوا كمًّا وفيرًا من الكتابات اللاهوتيّة، ممهّدين الطريق التي قامت الكنيسة من خلالها بصياغة العقائد المسيانيّة. وبعد ذلك بقرون، ازدهرت الدراسات السكولاستيكيّة. وإذا كانت الممارسات العمليّة هي التعبير الأوّل عن النظريّة، فإنّ التقليد الرهبانيّ يخفي في طيّاته لاهوتًا، إذ ما أُخرِجَ إلى النور، فإنّه سيعيد التوازن المفقود، الذي تميل كفّته الآن ناحية اللاهوت المدرسيّ[(٢٧)].

لقد قام توماس ميرتون بعمل رائد في هذا المجال، إذ أشعل الغريزة الرهبانيّة من جديد، بعد أن خبت جذوة حماستها تحت وطأة السنين. فاتّجه نحو الشرق، ليعيد اكتشاف هويّة الراهب وقدّمها إلى الغرب. ولو أنّ بطريركيّة الغرب الكاثوليكيّة أرادت أن تتعلّم من هؤلاء الرهبان كيف تزاوج بين لغة العرفان ولغة «الأغابي»، لكان في مقدورها أن تكتشف نمط الانثقاف الذي تحتاج اليه آسيا اليوم.

---

(٢٧) Reginaldo Gregoire, «Esiste una teologia monastica?», *Inter Fratres* (Rome), 27, 1977, 115-120.

وبالرغم من المحاولات العديدة التي تمّت في الاتّجاه الآخر، فإنّ الرهبان والراهبات الغربيّين، قد تعلّموا أنّ المثال العرفانيّ «الهرب من العالم»[(٢٨)] fuga mundi، الذي أثّر في التفسيرات الرهبانيّة الأوائل للنصوص التي تتحدّث عن الدعوة في إنجيل متّى ١٩/ ٢١ وما بعدها، كان محاولة مسيحيّة للإجابة عن التأثيرات المعاصرة لحركة الزهد غير المسيحيّة التي كانت منتشرة في ذلك الوقت. فكان المثال العرفانيّ عنصرًا مكمّلًا لدعوة الرهبان التأمّليّة المبنيّة على روحانيّة «الأغابي». كما وجدوا في ذلك انحيازًا إلى جانب الفقراء الذين كانوا يمثّلون حضور المسيح الفقير بينهم.

وقد اعتقد الرهبان منذ البداية أنّ التخلّي المسيحيّ الحقيقيّ عن الثروة، لا معنى له، إلّا إذا اكتمل بالتزام قضايا الفقراء. ومنذ بداية الحركة النسكيّة، على حدّ قول لوزانو Lozano، كان البحث عن الله، الهدف الأوّل للحياة الرهبانيّة غير منفصل عن خدمة الفقراء والتضامن معهم.[(٢٩)]

وفي كلّ مرّة، اختلّ فيها التوازن بين خبرة العرفان وخبرة «الأغابي» بصفتهما مركب واحد للروحانيّة - كما حدث مرارًا، إرضاءً لسلطان المال وعدوّ الله والبشر - أتى الفساد، وغدت الرهبنة كالملح الفاسد، لا يصلح إلّا للمزبلة.

إنّ الرهبنة الغربيّة يمكنها أن تعلّم كنيسة آسيا الكثير، ربّما من خلال خبراتها السلبيّة أكثر ممّا تعلّمه من خلال خبراتها الإيجابيّة، لأنّ آسيا هي موطن الخبرات الرهبانيّة الأقدم

---

(٢٨) لقد حاول المسيحيّون إعطاء الزهد معنًى جديدًا وترك العالم، وقد كان ظاهرة سابقة للمسيحيّة

(٢٩) Jean Maria Lozano, *«Discipleship: Towards an Understanding of Religious Life»*, Claretian Press, Chicago, 1980, pp. 172-178.

والأخصب. وهي في الوقت نفسه، أكبر وريث لأكبر نصيب من الفقر في العالم. ورغم ذلك، لن نستطيع أن ندخل في حوار حقيقيّ مع سكّان آسيا، إلّا إذا تعلّمنا من رهبانها لغة العرفان، كما عليها أن تتعلّم لغة «الأغابي»، اللغة الوحيدة التي يمكنها أن تقترب بحميميّة من فقراء آسيا.

إنّ الرهبان الآسيويّين يتحدّثون عن الإشراق الروحيّ الذي يحرّر الإنسان داخليًا من غريزة حبّ التملّك. ولكنّ فقراء آسيا يطالبون بصوت مسموع بالتحرّر الاجتماعيّ، من يد الهياكل الظالمة التي تتجسّد من خلال غريزة حبّ التملّك. وفي كلّ مرّة مارس فيها الرهبان الآسيويّون الفقر الاختياريّ، ولم يقرنوا معه التخفيف من طغيان الهياكل الجائرة على الجموع الآسيويّة، قامت الثورات ضدّ هذا الطغيان وانعكست آثارها على الأديرة الرهبانيّة الإقطاعيّة ذاتها. هذا ما حدث في «التبت» وفي «مونجوليا» مثلًا، لأنّ الفقر الرهبانيّ[٣٠] لم يكن عنصر تحرير اجتماعيّ للفقراء.

لذلك، فالانثقاف الحقيقيّ في الكنيسة الآسيويّة لا يمكن أن يتحقّق إلّا من خلال البعد المحرّر الاختياريّ. فتلاميذ المسيح،

---

(٣٠) هذا يذكّرنا بحركة التعمير والتحديث التي عمّت مختلف أديرة الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة في مصر، حتّى جعلت الحياة فيها حلمًا يراود الكثيرين لما فيها من كلّ وسائل الرفاهية الحديثة من مراوح وثلّاجات ورخام ورفاهية، نتيجة تبرّعات الجاليات القبطيّة في أوروبّا وأمريكا، طلبًا للبركة، وطمعًا في الجنّة. هذا بالإضافة إلى الأديرة الرهبانيّة الكاثوليكيّة في مصر حيث يتندّر بعض المسيحيّين بقولهم إنّ الرهبان ينذرون نذر الفقر ولكنّ العلمانيّين هم الذين يعيشون الفقر الحقيقيّ. كلّ هذا لا يلغي أعمال الخيرات التي تقوم بها هذه الأديرة، ولكن السؤال يظلّ: هل روح المشاركة الحقيقيّة الإنجيليّة التي تغلب أم روح الشفقة المتعالية؟

باختيارهم حياة الفقر أمانة للإنجيل، يعيشون التضامن ليس مع رهبان وراهبات آسيا الذين يبحثون عن الحقيقة الموجودة ما وراء الكون وحسب، بل يتضامنون أكثر مع فقراء آسيا الذين يتوقون إلى نظام كونيّ أكثر عدلًا وأكثر اتّساقًا.

إنّ وجود كنيسة منثقفة في آسيا، يعني أنّها تحرّرنا من سلطان المال، وتحضن الفقراء بالضرورة: الفقراء باختيارهم والفقراء رغمًا عنهم. وبتعبير آخر، الانثقاف هو ثورة إكليزيولوجيّة بدأت في الجماعات الإنسانيّة القاعديّة فعلًا، حيث يلتقي فيها مسيحيّون وغير مسيحيّين. كما يتوثّق عُرى التصوّف والنضال في آن واحد. التصوّف المبنيّ على الفقر الاختياريّ، والنضال ضدّ الفقر الإجباريّ. ولدينا أمثلة على خبرات حيّة لمثل الجماعات القاعديّة هذه العاملة في سيريلانكا نذكر منها أربعة[٣١]:

الخبرة الأولى: وهي أكثر الخبرات تميّزًا، وهي في دير اسمه «Devasarana» «الديفاسارانا» ويشرف عليه الراهب الأنغليكانيّ «يوهان ديفانادا Yohan Devananda»، بحيث يتطابق وجوده الرهبانيّ في الثقافة البوذيّة مع التزامه الاشتراكيّ بحركات الفلّاحين في القطاعات القرويّة.

الخبرة الثانية: خبرة مجموعة «ساتيودايا» Satyodaya التي

(٣١) نذكر أنّ لدينا في مصر نماذج ذكرناها آنفًا، ولكن مع بلد تعداده بلغ حوالى ٦٣ مليون نسمة، كيف نخلق نماذج للمشاركة ونشر العدالة الاجتماعيّة والاقتصاديّة قابلة للتطبيق في ربوع مصر كلّها، انطلاقًا من القِيَم المشتركة الموجودة في الحركة الصوفيّة في مصر، والرهبانيّات المسيحيّة بتعدّدها وغناها. وهل صيغة الجمعيّات الأهليّة التي تجمع بين المسيحيّين والمسلمين يمكن أن تكون عاملًا مساعدًا لنشر ثقافة المساواة والعدالة والدفاع عن كرامة الفقير.

يقودها الأب اليسوعيّ «بول كاسبرسز Paul Caspers» في كاندي Kandy، وهي تجربة من نمط آخر. فهي تعتبر معجزة اجتماعيّة، إذ إنَّ أعضاءها يتكوّنون من أجناس مختلفة، ناطقون بلغات مختلفة، وينتمون إلى أديان مختلفة، ويعملون بكلّ طاقتهم، ليقدّموا نموذجًا عن مجتمعٍ بلا طبقات، في بلاد تمزّقها الصراعات الإثنيّة والطبقيّة.

الخبرة الثالثة: خبرة أخويّة العمّال المسيحيّين، وهي قد تكون أولى المجموعات التي تتكوّن على هذا النحو، في تاريخ الكنيسة الآسيويّة. فأعضاؤها بوذيّون وهندوس، مسيحيّون وماركسيّون، ومن أصول سنغاليّة وتاموليّة. وانتشرت مثل هذه الجماعات القاعديّة بكثرة في سيريلانكا.

الخبرة الرابعة: خبرة جماعة الأخ ميشيل رودريجو Fr. Michel Rodrigo، وأهداف هذه الجماعة مشابهة للجماعة القاعديّة الأخرى في وسط البلاد، وتقع في منطقة يغلب عليها الطابع الزراعيّ. وممّا يشرح القلب، متابعة التطوّر الذي حدث لمؤتمر الرهبان الآسيويّين الذي يشرف عليه توماس ميرتين، ففي مؤتمره الأوّل العام ١٩٦٩ شرع في مناقشة قضيّة الانثقاف عند المؤسّسة الرهبانيّة العاملة في آسيا، وفي مؤتمره الثاني المنعقد العام ١٩٧٣ اصطدم بمشكلة الفقر في آسيا. أمّا المؤتمر الثالث العام ١٩٨٠ فقد توصّل إلى الاعتراف بأنّ الفقر الرهبانيّ لن يكون مسيحيًّا حقيقيًّا إن لم يُمارس بروح تضامنيّة مع فقراء آسيا.(٣٢)

إنّ الرهبان والراهبات الغربيّين يمكنهم أن يُسدوا إلينا خدمةً

(٣٢) *Asian Monastic Conference, Kandy, Sri Lanka*, 18-24 août 1980 (publié par Aide Intermonastère, 7, rue d'Issy, 92170, Vanves), p. 219.

جليلة مثل ما فعل توماس ميرتين، إذا أحيوا العنصر الشرقيّ في كيانهم. فبإمكانهم حينئذ أن يتحدّثوا بلساننا لدى البطريركيّة الكاثوليكيّة الغربيّة، ويساهموا في إزالة التوتّرات التي تظهر بين الفينة والأخرى، بين الكنائس المختلفة، في أثناء تأدية العمل الرسوليّ وسط شعبنا، باستخدام لغتنا الوطنيّة التي هي جزء مهمّ من عمليّة الانثقاف، واضعين نصب أعيننا يسوع فاتح العهد الجديد، العهد الذي عقد فيه الله معاهدة دفاعيّة بينه وبين الفقراء ضدّ سلطان المال، عدوّهم المشترك.. وهذه هي جوهر عمليّة التحرير[٣٣]. ليس «التحرير» و«الانثقاف» شيئين اثنين منفصلين، بل حقيقة واحدة في آسيا. ففي نهاية المناقشات الطويلة حول هذا الموضوع، اعترف أعضاء الجمعيّة المسكونيّة للاهوتيّي العالم الثالث (EATWOT) بأنّ «الانثقاف الحقيقيّ» و«التحرير» يتطابقان تقريبًا، ليس في آسيا وحسب، بل في أجزاء أخرى من العالم الثالث أيضًا. هذا ما جاء في الإعلان النهائيّ - المؤتمر الخامس للجمعيّة المسكونيّة للاهوتيّي العالم الثالث المنعقد في نيودلهي العام ١٩٨١[٣٤].

---

(٣٣) La méthode et le langage théologiques de *l'Asian Theological Consultation* (ATC) de 1979 ont été très mal compris à Rome. On peut se procurer les documents au *Center for Religion and Society*, 281 Deans Rd., Colombo 10 - Sri Lanka.

(٣٤) - *Voices from the Third World*, (Colombo) vol. 2, n°1, juin 1979.
- V. Fabella et S. Tores, éd., *Irruption of the Third World*, Orbis, Maryknoll, N.Y., 1983, pp. 201-202.

الباب الثالث

لاهوت التحرير في آسيا

الفصل الأوّل

محاولة لتعريف البعد الديني الثقافي[1]

إنّ القارّة الآسيويّة جزء من العالم الثالث، ولها خصائص معيّنة: فهي تنتمي إلى واقع العالم الثالث بعامّة، ولها خصوصيّة آسيويّة. ويجب الانطلاق من هاتين الحقيقتَيْن لمناقشة اللاهوت الآسيويّ. ويمكن القول إنّ القاسم المشترك بين آسيا وبقيّة العالم الثالث، هو شيوع الفقر المدقع فيهما. كما أنّ خصوصيّة آسيا نفسها التي تميّزها عن بقيّة البلاد الفقيرة، تكمن في تديّنها المتعدّد الوجوه. فالفقر والتعدّديّة الدينيّة لا يمكن الفصل بينهما. لأنّ أحدهما يفسّر الآخر، ويشكّلان معًا ما نسمّيه الإطار الآسيويّ، والمنطلق لكلّ لاهوت آسيويّ أصيل.

ولا يمكن أن نختزل حالة الفقر الآسيويّ في مقولات اقتصاديّة محضة. كما لا يمكن اختزال التديّن الآسيويّ في مقولات ثقافيّة محضة أيضًا. فكلاهما يشكّلان الواقع الاجتماعيّ

(١) هذا النصّ هو واحد من ثلاث مداخلات ألقيت في المؤتمر الثالث للجمعيّة المسكونيّة للاهوتيّي العالم الثالث الذي انعقد في «ونابوا» بدولة سيريلانكا Wennappuwa, Sri-Lanka، وكان الموضوع الرئيسيّ للمؤتمر هو «الكفاح الآسيويّ من أجل تحقيق الإنسانيّة الكاملة». وتسبّبت هذه المداخلة التي ألقاها المؤلّف في المؤتمر، في قيام مناقشات حادّة بين دعاة «الانثقاف»، «ودعاة التحرير». نشر هذا النصّ لأوّل مرّة العام ١٩٧٩ في مجلّة سيريلانكيّة اسمها حوار.

الاقتصاديّ الممتدّ هذا الذي نسمّيه قارَّة آسيا.

كما أنّنا نعتبر دعوة «روي بريزفيرك» Roy Preiswerk المنطلق الطبيعيّ لكلّ مَن يتحدّث عن اللاهوت الآسيويّ(٢):

فهو يلحّ على أنّ نظريّات التبعيّة(٣) التي اكتشفها مفكّرو أمريكا اللاتينيّة مثل كاردوس وفرانك وفورتادو... إلخ، تقدّم إلينا تفسيرًا قيّمًا عن إستراتيجيّات ناجحة لمواجهة الفقر المتنامي في العالم الثالث. وهذا التفسير يجب أن يكمّل، بل ويصحّح باستخدام منهج العلوم الإنسانيّة الثقافيّ. وهذا أمر لا غنى عنه لقارَّة آسيا. ففي إطار قيمنا الثقافيّة ثمَّة عنصر لم نكتشفه بعدُ، ونقصد أنّ الفقر والتديّن في آسيا يبدوان مترابطين معًا، حتّى إنّ هذا الترابط يُعتبر خصوصيّة آسيويّة.

يؤكّد التاريخ أنّ المحاولات اللاهوتيّة للتوفيق بين الديانات، تمّت بعيدًا عن الالتزام الجذريّ بمصالح الفقراء، مثلًا: المحاولات والبرامج الإيديولوجيّة التي ظنّت أنّها تستطيع اجتثاث الفقر في آسيا من دون أخذ تديّنها في الاعتبار، هي

---

(٢) Roy Preiswerk, *La rupture avec les conceptions actuelles du développement*, Genève, 1975, pp. 71-96.

(٣) المقصود بنظريّة التبعيّة هو تقسيم العالم إلى «دول المركز»، والمقصود بها الدول الغنيّة، الآن يسمّونها الثماني الكبار (أمريكا - إنجلترا - إيطاليا - فرنسا - اليابان - ألمانيا - إسبانيا) وهي التي تحكّمت في اقتصاد العالم والتكنولوجيا المتقدّمة. بحيث ترسم السياسات الاقتصاديّة وتوزّع الأدوار الإنتاجيّة، وتتركّز فيها المصارف والمؤسّسات الماليّة العملاقة. ثمّ دول «الهامش» وهي الدول النامية، وما يسمّى بدول العالم الثالث، حيث تعاني من النهب الاقتصاديّ المنظّم، ومن ضعف وسائل الإنتاج، وتستخدم فقط أسواقًا لتصريف منتجات دول المركز، ومصدرًا لتوريد الخامات. وهذه التبعيّة الاقتصاديّة تعني عدم القدرة على التنمية المستقلّة، وما يترتّب على ذلك من مشكلات اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة لا حصر لها.

محاولات باءت بالفشل. إذ إنّها كانت تعبّر عن حماسة أخطأها التوجّه الصحيح. ولذا، فإنّ الحكم على اللاهوتيّين الحاليّين في الكنيسة الآسيويّة، وعلى أصحاب الإيديولوجيّات العلمانيّة العاملة على أرض آسيا، يجب أن ينطلق من مبدأ الالتزام الجذريّ بالفقراء وبتديُّنهم. وهذا ما سنحاول أن نبيّنه في ما بعد.

وبدون أن نضعف أو نقلّل من شأن العناصر الاقتصاديّة التي تجعل من آسيا جزءًا من العالم الثالث، فإنّنا سنتمسّك هنا بالبُعد الدينيّ الثقافيّ الخاصّ بالظروف الآسيويّة. ورُبَّ معترض يقول إنّ البعد الدينيّ الثقافيّ هذا موجود في بلاد فقيرة أخرى أيضًا خارج القارَّة. والجواب، هو أنّنا سنقدّم أوّلًا خصائص ثلاثًا للحالة الدينيّة الثقافيّة التي تتميّز بها آسيا بوضوح عن بقيّة دول العالم الثالث، وهي:

أ - عدم وجود تجانس لغويّ.

ب- إندماج العناصر الكونيّة في العناصر ما بعد الكونيّة في الأديان الآسيويّة.

ج - كثرة العقائد الخلاصيّة غير المسيحيّة وتعدّدها.

أوّلًا- عدم وجود تجانس لغويّ

يمكن تقسيم القارَّة الآسيويّة إلى ستّة أقاليم لغويّة كبيرة على الأقلّ. وهذا أكبرُ توزيعٍ للتنوّع اللغويّ يمكن أن تتمتّع به قارَّة واحدة في عالمنا على حدّ علمنا. فلدينا.

١ - إقليم «اللغات الساميَّة» الواقع على حدود آسيا الغربيّة.

٢ - الإقليم الأورالِيّ الألتائيكيّ ouralo-altaïque الذي يمتدّ إلى روسيا الآسيويّة وشمال غرب آسيا.

٣ - الجزء الثقافيّ «الهند - إيرانيّ»، والشعوب الدرافيديانيّة dravidiens في جنوب آسيا.

٤ - الإقليم الصينيّ التبيتيّ وهو من أوسع الأقاليم اللغويّة في آسيا، ويمتدّ من وسط آسيا حتّى الشرق الأقصى.

٥ - الفرع المالايو - البولينيزي malayo-polynésienne الممتدّ جنوب آسيا.

٦ - الإقليم اليابانيّ وهو لا يقلّ أهمّيّة عن الأقاليم الأخرى. وثمّة ما لا يعادله، ويشكّل وحدة لغويّة مستقلّة في أقصى الشمال الشرقيّ لآسيا.

إنّ أُوَل النتائج اللاهوتيّة لعدم التجانس اللغويّ، تنبع من مفهوم اللغة[٤]. وفي الواقع، فإنّ أيّة حقيقة، تُدرك أوّلًا داخليًّا بصورة حَدْسيّة، ثمّ يُعبّر عنها خارجيًّا، عن طريق اللغة المنطوقة. كما أنّ كلّ لغة هي أسلوب خاصّ لاختبار الحقيقة. ممّا يجعلنا نقول إنّ التعدّديّة اللغويّة علامة على وجود تنوّع دينيّ وثقافيّ واجتماعيّ، كما قال زايهنير.[٥]

ويمكننا القول إنّ اللغة هي اختبار الحقيقة وإنّ الدين هو التعبير عن هذا الاختبار. فالدين يبدأ باللغة، ويمكننا اعتبار اللغة نوعًا من اللاهوت البدائيّ theologia inchoativa.

ولكن ما هي الحقيقة الأساسيّة التي يمكن أن تدركها ثقافة معيّنة من خلال لغتها ورموزها؟ للإجابة عن هذا السؤال علينا محاولة قراءة ما كتبه بروليتاريّو آسية منذ الأوبانيشاد ***Upanishads***

---

(٤) إنّ اللغة عنصر أساسيّ في تكوين الهويّة. فهي أداة التعبير الأساسيّة عن الخبرات المختلفة بما فيها الخبرة اللاهوتيّة، والروحيّة. فإذا غابت الكلمات التي تعبّر عن تجارب الأفراد والشعوب الذاتيّة يكون معنى هذا ضحالة هذه اللغة، وعدم كفاءتها، وبالتالي تصبح اللغة الأجنبيّة - بما يعنيه ذلك من اغتراب - هي الوسيلة الوحيدة للتعبير عن الخبرة المحلّيّة، ممّا يخلق نوعًا من الانفصال والازدواجيّة بين ما يعيشه الإنسان، وما يعبّر به عن حياته.

(٥) R.C. Zaehner, *Foolishness to the Greeks*, Clarendon Press, Oxford, p. 7.

والتيريبيتاكا *Tripitaka* والتوراة *Torah* والتاو تي كنغ *Tao Te King*، وهذا يدعونا إلى أن نتعلّم لغة الشعب، وأن نشترك في طقوس الشعوب الآسيويّة. لنستمع إلى أغانيهم لتهتزّ طربًا على صوت إيقاعاتهم ورقصهم. لنتذوّق شعرهم ولنستمع إلى أساطيرهم، ونحاول فهمهم من خلال خرافاتهم حينئذ. سنكتشف **أنّ اللغة التي يتكلّمونها تجعلهم متّحدين بالحقائق الأساسيّة التي يتعلّق بها أيّ دين**. ولكلّ دين طريقته الخاصّة للتعبير عن المعنى والهدف من الوجود الإنسانيّ. كما لكلّ دين القدرة على التعبير عن حدود الوجود الإنسانيّ وتشوّهاته، وقدرته اللامتناهية في التفوّق على هذه الحدود والتشوّهات، وقدرته على التحرّر من العوائق الإنسانيّة والكونيّة في آن واحد. وبإيجاز فلكلّ دين كفاحه لاستعادة إنسانيّته الكاملة.

فالثقافات الآسيويّة تمحورت ونمت كلّ منها، حول نواة على شكل عقيدة خلاصيّة لم يستوعبها الضمير المسيحيّ الغربيّ بعد. وداخل هذه النواة يكمن ما نسمّيه بلاهوت التحرير الآسيويّ. ولن يكتشف هذا اللاهوت إلّا مَن نذروا أنفسهم لهذه المهمّة، فباعوا كلّ غال ورخيص ليعثروا على هذا الكنز. وإنّ إعادة اكتشاف الوحي القديم، هو خلق جديد حقًّا.

ولا شكّ في أنّ مهمّة اللاهوتيّين الآسيويّين أكثر مشقّة من مهمّة أقرانهم في شمال الأطلنطيّ. فلغات الاتّصال بين اللاهوتيّين الأوروبيّين لغات هنديّة - جرمانيّة كما أنّ لاهوتيّي التحرير يفكّرون ويعملون ويتكلّمون من خلال لغة أيبيريّة ibérique. إلّا أنّ أشكال التعبير الأوروبيّة قد تسهّل الاتّصال بين الأوروبيّين والأمريكيّين اللاتين. وهذا الوضع غير موجود في آسيا.

ومن المؤسف ألّا يستطيع الآسيويّون ولوج اللاهوت الكامن

في اللغة الأوروبيّة والأميريكيّة اللاتينيّة إلّا من خلال وساطة أجنبيّة بما تحمله هذه الوساطة من جهل بإطار الثقافة الآسيويّة. كما أنّ اللاهوتيّين الآسيويّين رغم وجود لغات عديدة في القارّة الآسيويّة، فإنّهم يتحدّثون باللغة الإنجليزيّة ويفكّرون فيها ويكتبون ويصلون بها. وهذا يبيّن إلى أيّ حدّ أسيء تقدير وجه اللغة الآسيويّة اللاهوتيّ في قارّة مليئة باللغات[٦].

ثانيًا- إندماج العناصر الكونيّة وما بعد الكونيّة في الأديان الآسيويّة

إنّ التديّن الآسيويّ في إطاره المؤسّسيّ يتكوّن من عنصرين متكاملين:

١- دين كونيّ وظيفته تأسيسيّة. و٢- عقيدة خلاصيّة ما بعد كونيّة هي بمثابة الصرح لهذا التديّن. والمقصود «بالدين الكونيّ» هو ما يطلق عليه بعض المؤلّفين الغربيّين، سلبيًّا، في أفريقيا وآسيا وأوقيانيا، اسم الأنيميّة animisme. ونعتبر أنّ الدين الكونيّ هذا بمثابة الاستعداد النفسيّ الداخليّ اللاشعوريّ والأساسيّ الذي يسكن داخل كلّ منّا *«l'homo religiosus»* والذي يتبنّاه الشعور الدينيّ فينا، أمام أسرار الحياة، وهو موقف صحّيّ

(٦) إنّ تجربتنا في مصر تختلف في هذا المجال اختلافًا كلّيًّا. فمصر من أوائل البلاد التي تلقّت الرسالة المسيحيّة باللغة اليونانيّة (أنظر أوريجانس - أثناسيوس - كيرلّس... إلخ) وترجمت الكتب المقدّسة إلى اللغة القبطيّة المحلّيّة في مصر. ثمّ حينما جاء الفتح العربيّ في القرن السابع الميلاديّ، تحوّل الأقباط بشكل تدريجيّ إلى اللغة العربيّة، وأوّل مَن كتب باللغة العربيّة هو ساويرس بن المقفّع في القرن العاشر الميلاديّ، حتّى أصبحت كنائسنا في مجموعها تفيد من اللغة العربيّة كتابةً ونطقًا، ليس في مصر وحسب، ولكن على امتداد الوطن العربيّ، ممّا يجعل الكنيسة في مصر مندمجة إلى حدّ ما في الثقافة المحلّيّة، إلّا استثناءات بسيطة في بعض الرهبانيّات الأجنبيّة.

قد تزعزعه الممارسات التكنولوجيّة غير الموجّهة. فأسرار الحياة تجعلنا نتّصل بالقوى الكونيّة مثل الحرارة، والنار، والهواء، والأعاصير، والأرض، والزلازل، والمحيطات، والأمطار والفيضانات... إلخ. كلّ هذه القوى التي نحتاج إليها في حياتنا ونخشاها في آن واحد.

كما أنّ هذه القوى تُستخدم في حياتنا بصفتها رموزًا مزدوجة المعنى. فمن جهة هي تعبِّر عن قوانا اللاشعوريّة، ومن جهة أخرى نحن نستخدمها في لغتنا اليوميّة وفي طقوسنا المقدّسة، وهي تعبِّر عن أعمق ما فينا من ميول فطريّة.

وحتّى في البلاد الغربيّة التي سخَّرت العناصر الطبيعيّة هذه بواسطة التكنولوجيا لخدمة البشريّة، فإنّ المسيحيّين هناك، لا يمكنهم الاحتفال بسرّ الفصح من دون اللجوء إلى النار والماء، إلخ. ولو افترضنا صحّة نظريّة التطوّر، فهذا يعني أنّنا ربّما كنّا في الماضي السحيق، قطعةً من جبل، أو قشرةَ أرض، أو جزءًا من بركة ماء، أو نارًا هادرة في قلب الأرض.

فكلّ العناصر الطبيعيّة هذه التي نحملها في أجسادنا اليوميّة بصورة أو بأخرى، وكلّ هذا القوام المادّيّ، يسمح لنا أن نكون حاضرين بعضنا لبعض، بوجه سرّيّ، كما نحن حاضرون لأنفسنا، وبدون العناصر الطبيعيّة هذه، لن نكون بشرًا بمعنى الكلمة. ومن خلال ثقافاتنا، فإنّ القوى والعناصر الطبيعيّة توجد في عالمنا المليء بالأسرار والقوى اللامرئيّة التي تؤمِّن التوازن الكونيّ. وقد تأخذ هذه القوى والعناصر أشكالًا متعدّدة بحسب المناطق المختلفة. وتُسمَّى بأسماء مختلفة باختلاف الثقافات. ففي الثقافات الهنديّة في جنوب شرق آسيا نجد أنّ اسمها هو «ديفاس devas»، وفي بيرماني اسمها «نات Nats»، وفي تايلاند وكمبوديا «فيس Phis»، وفي التبيت «بونز Bons»، وفي اليابان

«كاميس Kamis». أمّا في العالم الكونفوشيوسيّ، في الصين خاصّة، فإنّ الموتى من الأجداد، ينتمون إلى هذا العالم اللامرئيّ. علمًا بأنّ العناصر الأساسيّة لمثل هذا التديّن هي الطقوس وكثير من الوسطاء من البشر، سواء الرهبان أو غيرهم.

ويتميّز التديّن الكونيّ الآسيويّ عن مثيله في أفريقية ومنطقة أوقيانيا، بأنّه لم يعد نقيًّا وأصيلًا إلّا في بعض المناطق المنعزلة التي يؤمّها علماء الإثنولوجيا. لأنّه أُدْمِجَ في الأديان الخلاصيّة الماوراء الكونيّة الثلاثة الكبرى بدرجات متفاوتة(٧). فتمّ استئناسه في الهندوسيّة والبوذيّة، أمّا التاويّة فبدرجة أقلّ. وثمّة «الخير الأسمى» في الديانات الثلاث في السماء. وإنّ هذا الخير قائم عبر الظواهر الكونيّة المختلفة. وإذا أردنا أن نتعرّف إليه هنا الآن، فمن خلال «العرفان» la gnose. ويتطلّب بلوغ العرفان نخبة من الناس الروحانيّين والحكماء والمتصوّفة والرهبان، ففيهم يتجسّد الكمال الإنسانيّ، كما يصبحون نماذج ورموزًا للإنسان المتحرّر.

وننوّه هنا بأنّ السهولة الكبرى التي وجدتها الأديان الكتابيّة الكبيرة - اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام - في اختراق بعض المناطق الآسيويّة، مثل الإسلام في أندونيسيا والكاثوليكيّة في الفلبّين يمكن تفسيرها. إذ احتفظت الديانات الكونيّة في هذه البلاد بصفتها الكونيّة، ولم تكن قد أُدمجت في إحدى الديانات الماوراء كونيّة. في حين أخفق الإسلام والمسيحيّة في القضاء على الثقافات الكونيّة في سيريلانكا، والهند، وبيرماني، وبعض الأماكن الأخرى في آسيا. ويعود السبب إلى أنّ العقائد الخلاصيّة العرفانيّة كانت قد سبقت واستأنست بالأديان الكونيّة

---

(٧) الأديان الثلاثة المقصود بها هنا البوذيّة والهندوسيّة والتاويّة.

في هذه البلاد، بجعلها جزءًا من النظام الثقافيّ المتكامل لها.

وبالرغم من أنّ اللاهوتيّين الآسيويّين لم يولوا هذه المعطيات آذانًا صاغية حتّى الآن، فإنّ علماء الأنثروپولوجيا الغربيّين جعلوها هدفًا أساسيًّا لأبحاثهم في قارّة آسيا.(٨)

ونذكّر بأنّ كلمتي (كونيّ cosmique) (وما وراء الكونيّ métacosmique) اللتين نستخدمهما في هذا الكتاب، لم نستقِهما مباشرةً من علماء الأنثروپولوجيا، ولكن استقيناهما من البوذيّين أنفسهم، ويسمّونهما بالترتيب نفسه: (كونيّ Laukika) (وما وراء الكونيّ Lok'uttara). ويلجأ البوذيّون إلى هذا التمييز ليتعرّفوا إلى البعدين المذكورين، وليشرحوا خبرتهم الدينيّة الخاصّة بهم (راجع: الشكل ١).

ونودّ أن نشير إلى أنّ حديثنا عن الخبرة البوذيّة ليس عشوائيًّا. فمقصدنا هو إيقاظ الاهتمام بالتديّن الآسيويّ. ومن الطبيعيّ أن نصبّ اهتمامًا على إحدى الديانات الآسيويّة الكبرى، فاخترنا الديانة البوذيّة، لأنّها ليست مألوفة لدينا وحسب، بل لأنّها الديانة الوحيدة التي تربط الآسيويّين بعضهم ببعض. ويظهر ذلك من خلال اندماجها الثقافيّ وقوّتها العدديّة وامتدادها الجغرافيّ ونضوجها السياسيّ. ورغم أنّ البوذيّة جزء لا يتجزّأ من التراث الهنديّ - الذي ما زال يحتفظ بطابعه الهنديّ الأصيل في سيريلانكا فقط - إلّا أنّه تغلغل في جميع الأقاليم اللغويّة، حتّى الساميّة منها. وحدث ذلك في وقت قصير نسبيًّا.(٩)

---

(٨) H. Bechert, *Buddhism in Ceylon and Studies on* Religions Syncretism in Buddhist Countries (Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1978), III^{e} partie, pp. 146-339.

(٩) راجع البيان رقم ١٣ المحفور على صخرة Asoka، وهو يشير إلى بعثة تبشيريّة جاءت إلى سوريا. كما وُجدت شرق أفغانستان كتابات باللغة الآراميّة تمّ اكتشافها العام ١٩٦٩ ميلاديّة.

علمًا بأنّ البوذيّة لا تنحصر في لغة معيّنة أو مجموعة وطنيّة مثل الهندوسيّة والتاويّة. فلا شكّ في أنّ المرونة التي تتمتّع بها البوذيّة ساعدتها على التفاعل مع الأديان الكونيّة المختلفة في آسيا، ممّا ساعدها على طبع العديد من الثقافات الآسيويّة بخصائصها.

وليس من الغريب إذًا أن يصبح عدد البوذيّين الآسيويّين مساويًا لعدد الكاثوليك في العالم كلّه. (حوالى مليار ونصف). حيث هناك ما لا يقلّ عن عشرين دولة آسيويّة، تعتبر البوذيّة دينًا رسميًّا لها، أو عنصرًا فعّالًا في ثقافتها. وبالإضافة إلى ذلك، فالبوذيّة هي الديانة الوحيدة التي يمكنها أن تتباهى بعدد تنظيماتها المسكونيّة على مستوى آسيا. وهذه أمثلة:

the World Fellowship of Buddhists (WFB)

the World Buddhist Sangha Council (WBSC)

the World Buddhist Social Service (WBSS)

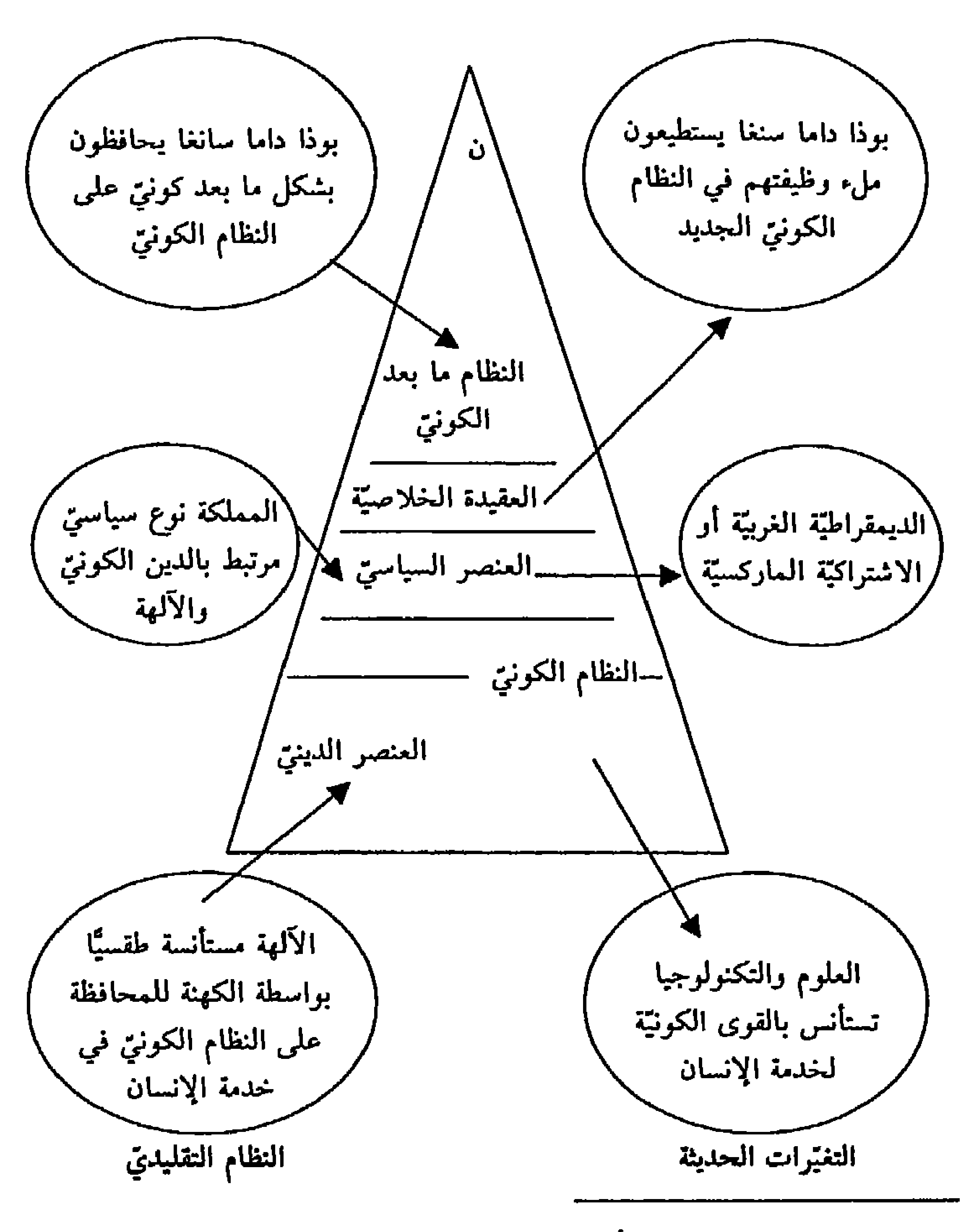
علمًا بأنّ المنظّمات المذكورة هذه تتلقّى توجيهاتها من سيريلانكا. ويرجع للبوذيّة الدور الكبير في تنمية آسيا وتحريرها من الاستعمار الغربيّ، كما أنّها تملك خبرة غنيّة في التعامل مع الماركسيّة ومع الغرب. فمن غير المعقول إذًا قيام لاهوت تحرير آسيويّ من دون أخذ الديانة البوذيّة في الاعتبار.

وإن كانت البوذيّة لا تفسّر الظاهرة الدينيّة الآسيويّة بكاملها، إلّا أنّها يمكن أن تكون معيارًا أو مقياسيًا يساعدنا على أن نتبيّن كيفيّة تفاعلنا مع المستوى الكونيّ والمستوى ما بعد الكونيّ في الخبرة الدينيّة، وهذا يمكنه أن يكون نقطة انطلاق جديدة لفهم التحوّلات السياسيّة الاجتماعيّة، وللتقدّم التكنوقراطيّ في مسيرة تحرير آسيا نفسها. هذا البعد لم يضعه في الحسبان، لا

التكنوقراطيّون الغربيّون، ولا الاشتراكيّون العلميّون. وعلى اللاهوتيّين الآسيويّين ألّا يسيئوا تقديره[١٠].

شكل رقم ١

شرح الديانة البوذيّة



(١٠) شرح الديانة البوذيّة (أنظر الرسم البيانيّ).

ثالثًا- تعدّديّة العقائد الخلاصيّة غير المسيحيّة

تُعدّ قارَّة آسيا مهد الديانات الكتابيّة جميعًا في العالم، بما فيها الديانة المسيحيّة. وقد تركت المسيحيّة آسيا مبكرًا، ثمّ عادت إليها بعد عدّة قرون، إمّا غريبة وإمّا دخيلة وإمّا مرفوضة. وبعد أربعة قرون من وجود المرسَلِين، فإنّ المسيحيّين اليوم لا يمثّلون إلّا أقلّيّة لا وزن لها، حوالى ٣٪ من الشعوب الآسيويّة. يعيش حوالى نصفهم في دولة الفلبّين التي فقدت جذورها الآسيويّة بسبب اعتناقها المسيحيّة.

وتُعدّ كنيسة الفلبّين صورة مُعظَّمة لأغلب الجماعات المسيحيّة المبعثرة في قارَّة آسيا. وسؤالنا هو: هل هذه المسيحيّة التي فقدت حساسيّتها الآسيويّة تستطيع أن تبدع لنا لاهوتًا آسيويًّا بمعنى الكلمة؟ رغم هذه السلبيّات، فقد تكون الفرصة سانحة لتبدع الكنيسة الآسيويّة لاهوتًا للعالم الثالث، يختلف جذريًّا عن لاهوت أمريكا اللاتينيّة وعن اللاهوت الإفريقيّ. فلاهوتيّو التحرير في أمريكا اللاتينيّة يمكنهم الحديث عن المسيح وعن التحرير الذي يمنحه من منطلق انشغالاتهم الوطنيّة بقارَّة أمريكا اللاتينيّة، والتراث التقليديّ في القارَّة يساعدهم على ذلك. وللسبب عينه، يمكنهم أن يعرضوا علينا لاهوتًا مسيحيًّا بمعنى الكلمة، بدلًا من اللاهوت الكلاسّيكيّ للكنائس الأوروبّيّة. كما أنّ الأفارقة لن يتأخّروا في أخذ مكانهم اللائق ضمن دول العالم الثالث، سواء على المستوى العدديّ أو على المستوى الكيفيّ. وأمّا آسيا فستظلّ دائمًا قارَّة غير مسيحيّة، إذ إنَّ الظروف المختلفة تشير إلى ذلك. إنّه موقف متناقض، فهو يفسح مجالًا كبيرًا لحضور مسيحيّ متنوِّع وخلّاق في آسيا، وفي الوقت عينه يشارك الحضور المسيحيّ المتواضع هذا في الخبرة الدينيّة غير المسيحيّة للتحرير. ومكمن الخطر في أن يقع المسيحيّون في أخطاء

الماضي. فالحضور المسيحيّ هو رهان، سنوضح ماهيّته من خلال عرض الملامح المهمَّة التي تتميّز بها العقائد الخلاصيّة غير المسيحيّة. وسنعتمد على الخبرة البوذيّة بشكل خاصّ. كما سنلقي الضوء على مفهوم العالم الذي يُعتبر الإطار الذي تعمل فيه الكنيسة.

ونودّ من خلال دراسة الأديان المختلفة استيعاب أسلوب حياة الآسيويّين ونمط تفكيرهم وطريقة عملهم.

الفصل الثاني

العقائد الخلاصية[1] غير المسيحية: بعض الآفاق اللاهوتية

سنحاول استعادة الصورة الشاملة الخاصّة للبوذيّة كمؤسّسة ببُعدَيْها الكونيّ وما وراء الكونيّ، ابتداءً من خبراتها الدينيّة. «فالبعد الكونيّ» له علاقة بالأنشطة الاجتماعيّة السياسيّة بالإضافة إلى علاقته بالتقدّم التكنولوجيّ والعلميّ. أمّا البعد «ما وراء الكونيّ» فيختصّ بكلّ ما هو موجّه إلى تحرير الشخص تحريرًا داخليًّا. ونشير إلى اندماج البعدين معًا، حتّى إنّ توازن هذا النظام الدينيّ قد يتعرّض أحيانًا لتهديد بعض الأنشطة الكونيّة مثل النشاط السياسيّ والعلميّ، كما يحدث مع البوذيّة في مواجهتها التكنوقراطيّة الرأسماليّة الغربيّة، أو في مواجهتها الاشتراكيّة العلميّة التي أدخلها الماركسيّون. وسنتكلم على ذلك في ما بعد.

إنّ السانغا sangha – وهي النواة الرهبانيّة التي تدور حولها البوذيّة – هي المركز المؤسّسيّ apex spirituel الذي يتميّز به أيّ تجمّع بوذيّ. وهي تخدم الوجود الإنسانيّ على المستوى الكونيّ، إذ إنّها توجّه هذا الوجود إلى الهدف ما وراء الكونيّ، حيث يحقّق الكمال النهائيّ. ففيه لا وجود لغريزة التملّك، ولا

(١) البوذيّة والهندوسيّة والتاويّة.

الجشع، ولا القهر ولا الحقد. بل هناك مملكة المعرفة الخلاصيّة الكاملة. هذا هو الوصف الكلاسّيكيّ لحالة النيرفانا. كما أنّ الجماعة الرهبانيّة التي تجسّد هذا المثال، هي رمز للشيوعيّة الدينيّة أيضًا. إذ إنّ أعضاءها مدعوّون إلى حياة «الشركة الكاملة» حتّى مشاركة فتافيت الخبز الساقطة من طالب الصَدَقة كما يقول بوذا نفسه. وتقوم حياة هذه الجماعة على ممارسة الفقر والتخلّي الاختياريّ عن الغنى وعن الحياة العائليّة. ولكن حياة الفقر هذه، تتغذّى بواسطة العلمانيّين الذين يحصلون على الغنى، والموكلة إليهم مهمّة ترقية الأوضاع الماديّة (التكنولوجيّة)، والحصول على السعادة الاجتماعيّة والسياسيّة. وحتّى نفهم بوجه أفضل هذا التفاعل الذي يتطلّبه النظام الدينيّ ببعديه الكونيّ وما وراء الكونيّ، سنحلّله من زاوية ثنائيّاته كالآتي: الغنى/الفقر، الدولة/السنجا، المعرفة العلميّة/الحكمة الروحيّة.

أوّلًا- ثنائيّة الغنى والفقر

يقوم هذا النظام على أنّ الذين يتخلّون (الرهبان) عن الغنى يتمتّعون بمساندة الذين لا يتخلّون عنه (المؤمنين). وعلى أنّ الثروة في خدمة الفقراء. وعلى أنّ الفقر شرطٌ للتحرّر من غريزة حبّ الامتلاك والجشع. وهكذا يصبح الارتقاء الماديّ معتدلًا، بفضل ممارسة شعاري «اللاتملّك»، و«المشاركة» اللذين يجدان في نموذج الحياة الرهبانيّة رمزًا. ولكن، تعلّمنا من التاريخ، أنّ مثل هذا النموذج الرهبانيّ ليس في مأمن من سوء الاستخدام.

وهكذا نجد في الظروف الآسيويّة، أنّ غريزة حبّ التملّك أو البخل، هما نقيضا الفقر الحقيقيّان. وهما اللذان يجعلان الثروة تأخذ موقفًا عدائيًا من الدين. ومن هنا يصبح الهدف الأوّل لا استئصال الفقر، ولكنّ الكفاح ضدّ سلطان المال. أي

الكفاح ضدّ قوى يصعب تعريفها وإن كانت تسكن في كلّ شخص. وتنعكس نتائجها على العلاقات بين الأشخاص. فإنّ هذه القوى تجعل من الثروة المادّيّة واقعًا لاإنسانيًّا وعدوًّا للدين، كما تعمل على قهر الشعوب.

وكما رأينا، فإنّ أسباب فشل المسيحيّة في آسيا هو تضامنها مع سلطان المال - من خلال الاستغلال التجاريّ والاستعماريّ - ورفضها ولوج روح الرهبانيّة للعقائد الخلاصيّة غير المسيحيّة. إنّ الكنائس الآسيويّة الحاضرة - وهي أقلّيّات مهدّدة بفقدان الهويّة - تكرّر أخطاء الماضي، حينما تسخّر كلّ إمكاناتها للقيام ببرامج ضخمة للتنمية قد تعود عليها بالعافية، لتصبح مجرّد واحات غريبة منعزلة - مثل إقامة المباني المدرسيّة الشاهقة، والمؤسّسات التكنولوجيّة أو الزراعيّة التي لا يمكن أن تعمل إلّا بفضل المساعدات الأجنبيّة - وتربط عمليّة التقدّم المادّيّ للأغلبيّة الآسيويّة بتبعيّتها للأقلّيّة المسيحيّة. إنّ اللجوء إلى سلطان المال[٢] في آسيا، قائم بطريقة نافذة واحتكاريّة، كما أنّه مرتبط برؤية علم الإرساليّات المبنيّ على الغزو والسلطة، وهما سمتان

---

(٢) لا نستطيع أن نقول الأمرَ نفسه في مصر، لأنّ الكنيسة المصريّة القبطيّة، بتقاليدها الأرثوذكسيّة، والكاثوليكيّة، والإنجيليّة، وإن تلقّت المساعدات الأجنبيّة، فإنّه منذ سياسة الانفتاح العام ١٩٧٤ تتلقّى الهيئات الإسلاميّة والجمعيّات بفئاتها المختلفة مساعدات أجنبيّة سواء من دول الخليج العربيّة، أو من العاملين في بلاد المهجر. وغالبًا ما تخدم المؤسّسات المسيحيّة جميع فئات الشعب بدون تمييز. إلّا أنّنا ننبه إلى أنّه في السنوات العشر الأخيرة، ومع سياسة الخصخصة، بدأت تبرز ظواهر غريبة على مجتمعنا، مثل ظاهرة أقباط المهجر وما يثيرونه من بلبلة حول اضطهاد الأقلّيّة القبطيّة، بالإضافة إلى الجماعات الإسلاميّة العنيفة التي تتلقّى أموالها من الخارج لتمويل عمليّاتها الإرهابيّة لزعزعة الاستقرار، وفي جانب آخر استخدام الدين في مناقشة رجال الأعمال المسيحيّين والمسلمين كعنصر دعاية أو دعاية مضادّة.

مصاحبتان للعصر الاستعماريّ. وما يدعو إلى العجب العجاب، هو أنّه، حينما تنفجر الثورات الشعبيّة ضدّ مثل هذه المؤسّسات، فإنّ الكنائس تعتبر ذلك بمثابة اضطهاد لها. ونحن نرى في هذه الثورات ردّ فعل طبيعيّ على «ملح فَسُد تدوسه الأقدام لأنّه لم يَعُد يصلح إلّا للمزبلة» (متّى ٥/١٣).

ومن زاوية أخرى، فإنّ سلطان المال لم يترك الرهبان لحالهم، فحياة الفقر أصبحت أصعب كثيرًا من حياة التبتّل عندهم، والتناقض الناتج من التخلّي الرهبانيّ يقوم في جعل المحسنين أكثر سخاءً نحو الرهبان، حتّى بدا المحسن أكثر قداسة من الراهب. وبقدر ما يجتهد الراهب ليعيش حياة الفقر، يتقبّل من العطايا. وكلّما ازداد هروبه من الثروة، ازدادت الثروة اقترابًا منه، وبمقدار ما يزيد ابتعاد الراهب عن المجتمع، يزداد التصاق الناس به. ويظهر من ذلك، أنّ ارتباط الراهب بالآخرين في تأمين حياته المادّيّة، صار سببًا لممارسة حياة الفقر الرهبانيّ، وخطرًا على ممارسة هذا الفقر في آن واحد(٣).

وما يقال في الراهب بصفة فرديّة، يمكن تطبيقه على الدير بأكمله، وإن كان ذلك بصورة أكبر. فالأغنياء المحسنون، وأصحاب السلطة أنفسهم، كانوا يبالغون في وقف الأراضي والثروات على الأديرة، ليعبّروا عن تقديرهم الرهبان تقديرًا كبيرًا. وهكذا عرفنا بأنّ الأديرة الغنيّة في آسيا العصور الوسطى لا تقلّ عن مثيلاتها في أوروبّا ذلك العصر. ففي التبت واليابان، جاء وقت، كانت تخصّص فيه الجيوش وتقوم الحروب للدفاع

---

(٣) أنظر ما ذكرناه سابقًا حول العطايا والهدايا التي تهبط على الأديرة من بلاد المهجر، وعدم وضوح كيفيّة إعادة توزيع هذه العطايا والهدايا، وهناك أصوات ترتفع من وقت لآخر للقيام بتنظيم هذه الهبات. والصراع دائر بين الرهبان والعلمانيّين في هذا المجال.

عن ثروات الأديرة[٤].

وفي واقع الأمر، فإنّ المثال الرهبانيّ للحياة الدينيّة الفقيرة، وهو يتعارض مع الحياة العاديّة، يجعل السعادة الدنيويّة مجرّد وهم. ويميل هذا المثال، تحت تأثير سلطان المال الطاغي، إلى أن يصبح مجرّد هيكل دنيويّ، مبرهنًا صحّة المبدأ الماركسيّ المناقض للدين، إذ تتطلّب السعادة الحقّ إلغاء مثل هذا الدين الذي لا يمثّل إلّا سعادة وهميّة.

ولقد اصطدم الرهبان والماركسيّون حول هذه النقطة بالذات في قارّة آسيا[٥].

ونحن نرى أنّ الماركسيّة تتّفق مع ذاتها، من الوجهة النظريّة على الأقلّ، وهذا بتوجّهها ضدّ سلطان المال، أكثر من توجّهها ضدّ الفقر المجرّد. وهذا عكس ما تفعله التكنوقراطيّة الرأسماليّة. ويمكن القول إنّ كلّ الاضطهادات الدينيّة التي حدثت وما زالت تحدث في ظلّ أنظمة الحكم الماركسيّة لا يمكن مقارنتها بحجم خطورة الألغام المغلّفة بدقّة، والتي تزرعها وترعاها التكنوقراطيّة الرأسماليّة في الثقافات الآسيويّة، لتفجير القِيَم الدينيّة فيها. إنّ الماركسيّة يمكنها أن تطهّر الدين المؤسّسي من تحالفاته مع صانعي الفقر[٦]. كما يمكنها أن تشير إلى هذه التحالفات غير

(٤) E. Conze, *Le Bouddhisme*, Payot, 2e éd. Paris, 1978.

(٥) Dulamzhavyn Dashzhamts, «Non-Capitalist Development and Religion», *World Marxist Review*, déc. 1973, pp. 27-29.

(٦) ليس كلّ ما جاءت به الماركسيّة خطأ. فاستغلال الدين لتحقيق أغراض مادّيّة نراه على قارعة كلّ طريق. ففي مصر ظهرت موضة تجعل التجّار مسلمين أو مسيحيّين يضعون رموزًا دينيّة مثل القرآن، أو الإنجيل، أو صور للعذراء إلخ، لكي يبرزوا هويّتهم الدينيّة حتّى يجتذبوا زبائنهم، كلّ حسب دينه. كما أنّ رجال الدين في أغلب الأحيان يستغلّون قداسة الدين لكي يحقّقوا مكاسب مادّيّة، مستغلّين العاطفة الدينيّة لدى المصريّين. وهنا=

المقدّسة بين سلطان المال وسلطان الدين. أمّا الرأسماليّة فتفعل أخطر من ذلك، إذ تلوّث الدين بإخضاعه لسلطان المال. وبالرغم من أنّ «الروح الرهبانيّة» منزّهة في ذاتها من خلال اختيارها الحرّ لحياة الفقر، إلّا أنّها غالبًا ما تلجأ إلى مؤسّسات الدولة، كمكمّل لها، ولأنّ هذه المؤسّسات قادرة على تشييد نظام اجتماعيّ سياسيّ يقود إلى رخائها. وللعلم فإنّ التفاعل المتبادل بين الدين والسلطة المدنيّة وجه أساسيّ في الرؤية البوذيّة إلى العالم.

ثانيًا- ثنائيّة الدولة والسانغا(٧)

إنّ التبعيّة المتبادلة بين المستوى الكونيّ lokikiva والمستوى ما بعد الكونيّ lokuttara في الوجود، أمر ثابت في التاريخ السياسيّ للبلاد البوذيّة. إذ إنّ المؤسّسة الرهبانيّة احتفظت دومًا بدورها الروحيّ لدى السلطة السياسيّة. ونجد هذا الحال بصورة استثنائيّة في جنوب شرق آسيا. فالرهبان يضمنون الدولة أدبيًّا، في حين أنّ الدولة تضمن شرعيّة السانغا. ولدينا دراسة تاريخيّة متكاملة عن ذلك في: *The Two Wheels of the Dhamma*(٨).

وهكذا، لا تصبح التبعيَّة روحيَّة وحسب، بل سياسيّة أيضًا. وبحسب النظام البوذيّ، فإنّ البعد الماورائيّ للكون يتأصّل في البعد الكونيّ. وهكذا، فإنّ الرهبنة البوذيّة لا يمكن أن تكون

=فإنّ نقد ماركس لمثل هذه الاستغلالات يجب أن يخجلنا ويطهّرنا من استخدام الدين استخدامًا سيّئًا. حتّى يصبح الدين قوّة تحرير، ومصدر عدالة، ومنبع سلام، بين جميع الناس لا العكس.

(٧) السانغا: المقصود بها المؤسّسة الرهبانيّة التي أسّسها بوذا، ولها طابع مقدّس لدى البوذيّين جميعًا. وهي قريبة جدًّا من أصحاب السلطة في الدولة.

(٨) *The Two Wheels of the Dhamma: Essays on Theravada Tradition in Ceylon*, Bardwel L. Smith, éd. American Academy of Religion, Chambersburg, 1972.

محايدة تجاه الواقع الاجتماعيّ السياسيّ. لهذا، فإنّ الاضطهادات وعمليّات التطهير غالبًا ما جاءت من قِبَل الدولة. ولم يمنع هذا الأديرة نفسها من الثورة ضدّ الدولة مرّات عديدة في بعض العصور التاريخيّة. كما أنّ الحركات التي قامت في وجه المسيحيّين، وفي وجه المستعمرين في سيريلانكا وبيرماني وفي الهند الصينيّة، خرجت كلّها من الأديرة البوذيّة. وفي الصين، ومنذ القرن الخامس الميلاديّ، قامت العديد من الانتفاضات الشعبيّة تزعّمتها حركات دينيّة بوذيّة، كانت تنادي بتحقيق العدالة والسلام بشكل فوريّ، كما تنبّأ بها بوذا نفسه.[٩]

إنّ الجدليّة بين الانسحاب من العالم والالتزام به - أو بعبارة أخرى بين التأمّل والعمل - الذي يبيّن التفاعل بين الكونيّ وما بعد الكونيّ، يظهر أبلغ تعبير عنه في الدور السياسيّ الذي يقوم به رجال عميقو الروحانيّة في الثقافة البوذيّة[١٠]. ويمكننا توضيح هذا الترابط المتبادل باستلهام الدرس الذي تعلّمه الماركسيّون بخصوص الحالة البوذيّة. ولقد بيَّن هولمز ويلش Holmes Welch ذلك في دراسته حول مصير البوذيّة في الصين الثوريّة.[١١]

إنّ ماوتس تونغ[١٢] لم يلحّ في بداية الثورة الصينيّة على ضرورة القضاء على البوذيّة، ولا على أيّ دين آخر. واعتبر أنّ وجود الدين هو نتيجة لوجود بعض الهياكل الاجتماعيّة

---

(٩) «*Cakkavattisihanada Suttana*» du *Digha Nikaya*.

(١٠) يمكن مقارنة دور الرهبان البوذيّين بالنسبة إلى السياسة بدور أنبياء العهد القديم في إرشادهم ملوك بني إسرائيل وتحذيرهم إيّاهم حينما يخالفون أوامر الشريعة الإلهيّة (مثال النبيّ ناثان مع داود) (النبيّ أشعياء. . . إلخ).

(١١) Holmes Welch, *Buddhism Under Mao*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1972, pp. 1-41, 340-363.

(١٢) ماو تس تونغ.

الاقتصاديّة، وأنّه سيختفي تمامًا، حالما تتغيّر هذه الهياكل. وعوضًا عن إهدار الوقت في محاولة اجتثاث الدين من جذوره، فضّل استخدامه في تغيير الهياكل الاجتماعيّة القائمة، مسرِّعًا هكذا عمليّة القضاء على الدين بواسطة الدين نفسه. هذا هو محتوى الموقف الماركسيّ الكلاسّيكيّ من الدين.(١٣)

وفي هذا الإطار، يمكننا فهم الأسباب التي دفعت البوذيّة إلى تأسيس «الجمعيّة البوذيّة الصينيّة» (CBA) وجريدتها **البوذيّة الحديثة**. فمن خلال هذه الجريدة، كانت الجمعيّة تهدف إلى إقناع البوذيّين بأنّ لهم مكانًا خاصًّا في النظام الماركسيّ، ممّا يضمن تعاونهم في تغيير الهياكل الاجتماعيّة. ولقد قامت «الجمعيّة البوذيّة الصينيّة» ببعث مرسلين منها، لنشر هذه الدعوة في بلاد بوذيّة أخرى غير الصين.

وفي الدورة الخامسة التي عقدها الاتّحاد الفيدراليّ العالميّ البوذيّ WFB، حاولت الجمعيّة البوذيّة الصينيّة إقناع العالم البوذيّ بصحّة الرؤى الماويّة لبلوغ المجتمع الجديد. ولكنّ الجناح اليمينيّ لهذه الإيديولوجيا، قد كسب الجولة ضدّ هذه الأطروحات. وهكذا فشل الوفد الصينيّ فشلًا ذريعًا. ويعزى هذا الفشل إلى فهم المشكلة التبتيّة فهمًا خاطئًا، من البوذيّين المعادين للشيوعيّة. وبالتالي وجّهت إلى الجمعيّة البوذيّة الصينيّة ضربة قاصمة.

ومن جهة أخرى، فلا يمكن التقليل من شأن الدور الفعّال الذي قامت به الجمعيّة البوذيّة الصينيّة في المظاهرات العدائيّة ضدّ دييم Diem(١٤) في جنوب ڤيتنام العام ١٩٦٣-١٩٦٤، حتّى

---

(١٣) *Karl Marx sulla religione*, Luciano Pareto, éd. Milan, 1972, pp. 51.

(١٤) نجو دين دييم Ngô Dinh Diém رجل سياسة فيتناميّ، رئيس الحزب الكاثوليكيّ لجنوب فيتنام، بعد أن تقلّد عدّة مناصب وزاريّة، خلف بوو لوك Buu Loc العام ١٩٥٤ في رئاسة الدولة. ورئيس وزراء في ١٩٥٦، ثمّ=

وإن كان نجاحها قصير المدى. وقد عرفت القارَّة الصينيّة في الأعوام ١٩٦٣-١٩٦٥ مناقشات مذهلة حول مدى ملاءمة الأديان في المجتمع الجديد. إذ إنّ تغيير الهياكل الاجتماعيّة السياسيّة لم يؤدِّ - كما تنبّأ ماوتس تونغ - إلى موت الدين، بل تكيّف الدين نفسه مع المجتمع الجديد واكتسب حيويّة جديدة.

وفي حوالى العام ١٩٦٥، ظهرت بعض الدلائل في شأن تغيير الموقف الماركسيّ إزاء الدين. فوُصِف الدين بأنّه يشبه ثعبان الكوبرا وهو على وشك الموت. وأنّه باستطاعته أن يلدغ مَن يقترب منه، وهو في النزع الأخير - وفي ساعتها يحقّ له أن يقتل -. وكان نتيجة هذا الموقف الجديد المتشدّد تجاه الدين، أن كفّت جريدة **البوذيّة الحديثة** عن الظهور، واختفى رئيس الجمعيّة البوذيّة الصينيّة عن الأنظار، وأُقيل البانشان لاما Panchan Lama من منصبه. فكانت كلّ هذه العلامات تنذر بعاصفة في الأفق. وبدأت الثورة الثقافيّة العام ١٩٦٦ في الصين(١٥). ومنذ ذلك الوقت، شهدت حياة الرهبان في الصين حركة علمانيّة متسارعة، كما شهدت تحطيم الكثير من التماثيل والأدوات المقدّسة. ولم تكن البوذيّة قد شهدت مثل هذا الدمار منذ اضطهادات أعوام ٦٤٤ ميلاديّة، ٨٤٥ ميلاديّة. ولكن عادت الجماعة البوذيّة الصينيّة وأصبحت ثانية محطّ الأنظار.(١٦)

= انتخب رئيسًا للدولة، ثمّ رئيسًا للجمهوريّة الفيتناميّة الجنوبيّة عام ١٩٦١، اغتيل في مؤامرة دبّرها العسكريّون. وأجبرت عائلته على ترك البلاد العام ١٩٦٣.

(١٥) بدأت الثورة الثقافيّة في الصين ١٩٦٦ ميلاديّة، وكان هدفها تجديد كوادر الحزب الشيوعيّ الحاكم. كما أنّ الجيش الأحمر بدأ يأخذ دورًا أكبر في قيادة البلاد سياسيًّا واقتصاديًّا. وقد عُزل لين بياو من قيادة الجيش العام ١٩٧١ في ذلك الحين.

(١٦) *China Talk*, 8/78, cité dans *LWF*, *Marxism and China Study*, Information Letter, n°23, sept. 1978, p. 5.

أمّا التجربة البوذيّة في الاتّحاد السوفياتيّ سابقًا فأخذت مسارًا مختلفًا[١٧]. فبعد أن تبنّى الاتّحاد السوفياتيّ موقفًا غير متسامح من البوذيّة، انتهى به الأمر إلى القيام بحوار معها. وكلّ محاولات الـ«لاما Lamas» بتكييف الفكر والسلوك البوذيّين مع المحيط الماركسيّ في بداية ثورة أكتوبر ١٩١٧، لم تؤخذ بجدّيّة كافية من قِبَل السلطة السوفياتيّة[١٨]. وشرع البوذيّون في الدعوة إلى الإلحاد، وإلى النزعة الإنسانيّة القريبة من الماركسيّة، ولكن مثل هذا الانفتاح من قِبَل البوذيّين على النظام الجديد، اعتُبِر في ذلك الوقت، مجرّد سذاجة في نظر هذا النظام. فالثورة كانت ضدّ الدين والبوذيّة بشكل جازم. ويكفي قراءة ما جاء في **دائرة المعارف الفلسفيّة السوفياتيّة** في ذلك الحين (طبعة ١٩٦٠ - جزء ١ - موسكو) حتّى ندرك الموقف الصارم الذي اتّخذه النظام من البوذيّة. إذ إنّ هذا النظام يعتبر البوذيّة «الأفيون» والسبب في تغييب الطبقات المقهورة في آسيا، كما تدعو هذه الطبقات إلى الخضوع للنظم الظالمة. وليس من الضروريّ التوقّف على الفترة التاريخيّة هذه للتعرّف إلى مدى إصرار الماركسيّين واقتناعهم القاطع بصحّة مطالبهم. فالقضاء المبرم الذي تمّ من دون رحمة على الـ«لاما Lamas» الذي اتّهموه باستمرار بالتجسّس لصالح اليابان أبلغ دليل على ذلك. وفي الوقت الحاليّ نشهد تغييرًا جذريًا في مسلك الروس من البوذيّة. (هذا الكتاب ظهر قبل تفكّك الاتّحاد السوفياتيّ بسنوات قليلة..)

ويمكننا التساؤل عن سرّ هذا الانقلاب في موقفهم. هل هو

---

(١٧) أنظر **قاموس الأديان**، الجزء الأوّل، «البوذيّة في الاتّحاد السوفياتيّ»، ١٩٩٣.

(١٨) وهي الثورة الروسيّة البلشفيّة التي فيها استولى الحزب الشيوعيّ البلشفيّ بقيادة «لينين» على الحكم في روسيا التي تحوّلت في ما بعد إلى الاتّحاد السوفياتيّ الذي تفكّك العام ١٩٨٩ ميلاديّة.

إعادة اعتبار المضمون الدينيّ للبوذيّة، أم اعتراف بالواقع الاجتماعيّ للجماهير البوذيّة التي لم تتخلّ عن اعتقاداتها الأصليّة، أم اعتراف بالطاقات الكامنة في البوذيّة واعتراف بقدرتها على إحداث التغيّرات الاجتماعيّة، أو مجرّد بحث عن مساندة سياسيّة لدى الدول البوذيّة ضدّ المناورات الصينيّة الأمريكيّة؟ وللعلم، انعقد مؤتمر عالميّ موال للغرب سمّي «الاتّحاد العالميّ البوذيّ» وكان موجّهًا ضدّ الجمعيّة البوذيّة الصينيّة. ولم يشارك في هذا الاتّحاد لا البوذيّون الصينيّون ولا الفيتناميّون الشماليّون ولا كوريا الجنوبيّة. أمّا اشتراك تايوان وفيتنام الجنوبيّة، فيُظْهر إلى أيّة سياسة يميل هذا الاتّحاد البوذيّ.

ويعتبر «الاتّحاد العالميّ البوذيّ» التجمّع الرابع في العالم من حيث العدد، بعد التجمّعات التي ذكرناها سابقًا (WFB-WBSS-WBSC).

وقد انعقد أوّل مؤتمر بوذيّ عالميّ منذ الثورة الروسيّة في أولان باتور Ulan Bator في يونيو ١٩٧٠، وقد امتنعت الصين الشيوعيّة وتايوان عن حضوره، وأعلن في البيان الرسميّ ومن دون مواربة، أنّ هدف المشتركين فيه، حماية البوذيّين من العدوان الأمريكيّ.(١٩)

ولم يكن هذا المؤتمر آخر المطاف، بل آثار بعض المبادرات الأخرى الهادفة إلى التوجّه السياسيّ نفسه.

وكتبت **دائرة المعارف السوفياتيّة البلشفيّة** في طبعة ١٩٧١ – الجزء الرابع – موسكو، عن البوذيّة، بشكل أكثر اعتدالًا، وبنبرة عدوانيّة ضدّ الصين بسبب المسألة التبيتيّة، على عكس ما جاء في طبعة ١٩٦٠. ويتساءل بارفيونوفيتش Parfionovich، أحد

---

(١٩) *World Buddhism*, 18, 1970, 325 et 19, 1970, 17.

المفكّرين الماركسيّين الروس عن فحوى الموقف السوفياتيّ الجديد من البوذيّة، وعن سبب محاربة الماركسيّة للبوذيّة فيقول: «إنّ لينين نفسه قال إنّ الماركسيّة، بدلًا من نفي الماضي، عليها أن تستوعبه، وتعمل من خلاله، لأنّ الماضي هو أساس الثقافة البروليتاريّة المتين».

وتعليقنا على ذلك هو أنّ البوذيّة ليست مجرّد دين. ولكنّها أسلوب حياة لملايين من الناس، كما أنّ قيمتها الثقافيّة والتاريخيّة طبعت بطابعها تراث الإنسانيّة الروحيّ. فيجب أن تكون وصيّة لينين حاضرة في أذهاننا عندما يطالبنا باستيعاب كلّ ما حقّقته الروح البشريّة من قِيَم. فلدينا قناعة واضحة بأنّ معرفتنا العالم القديم والعصور الوسطى، انصبّت على أوروبّا والشرق الأوسط فقط. وتجاهلت العديد من الحضارات الآسيويّة القديمة.[٢٠]

إنّ التجربة الصينيّة التي تحوّلت من التسامح إلى الاضطهاد، والتجربة السوفياتيّة التي تحوّلت من اللاتسامح إلى الحوار، تظهران لنا أنّ البوذيّة واقع قائم لا يمكن إنكاره أو تجاهله. كما أنّ قوّة الديانة البوذيّة لا تكمن في النصوص المقدّسة المنتمية إلى عصر غارب، بل في الثقافة التي تحملها الشعوب البوذيّة، تلك الشعوب التي تعلّمت كيف تدمج اهتماماتها الكونيّة في رؤية ماوراء كونيّة، وكيف تجمع بين ما هو روحيّ وما هو سياسيّ في آن واحد.

ثالثًا- ثنائيّة المعرفة العلميّة والحكمة الروحيّة

إنّ التكنولوجيا تسخّر القوى الكونيّة لتضعها في خدمة

---

(٢٠) «Relevance of Buddhist Studies», *World Buddhism*, 21, 1972, 67ss.

الإنسانيّة. وبعد أن كانت الطقوسُ الدينيَّة تُمارس في الماضي لتسخير هذه القوى نفسها، فقدت هذه الطقوس مبرّر وجودها، بسبب التقدّم العلميّ التكنولوجيّ. ونجد أنفسنا الآن أمام ظاهرة نزع القداسة عن الممارسات الطقسيّة. ويمكن فهم ذلك على أنّه تحرير الإنسانيَّة من الخرافة. ولكن هذا ليس الأمر كلّه، فالتكنولوجيا لها وجهان: وجه سلبيّ، وآخر إيجابيّ، كما أنّ للقوى الكونيّة وجهين أيضًا. فاستخدام التكنولوجيا قليل الفطنة، عوضًا عن إخضاعه لهذه القوى الكونيّة إخضاعًا صحيحًا في خدمة الإنسان، قد يؤدّي إلى نتائج عكسيّة. فيستعبد الإنسان مثلًا التلوّث البيئيّ، أو التطرّف الاستهلاكيّ، وقد يتحوّل المجتمع إلى العلمنة الخالصة وسيادة المادّيّة الفجّة، إلخ. ناهيك عن سلسلة أخرى من المساوئ المتولِّدة من المجتمع التكنولوجيّ المسمّى بالعالم الأوّل.

وبالإضافة إلى ما قيل، نلاحظ أنّ التكنولوجيا قد حرمت النفس البشريّة استخدام الأسطورة، وممارسة الطقوس، في حين أنّهما يسمحان للإنسانيّة بتحقيق تطلّعاتها العميقة، كما أنّهما يحافظان على سلامة جسدها وروحها. ونحن نتساءل: هل التكنولوجيا وحدها تستطيع تحرير الشخص تحريرًا حقيقيًّا؟[٢١]

ونجيب بالسلب بناء على الخبرة التي قدّمتها إلينا الأمم المسيحيّة. فالتكنولوجيا تسلب الجماهير دياناتهم الكونيّة، وتستعيض عنها بالعصاب. وهي لا تلغي الفقر الدينيّ إلّا لتحلّ محلّه سلطان المال.

وبالمثل، فإنّ التبرير اللاهوتيّ للإيديولوجيا التنمويّة الكائنة

---

(٢١) في بلادنا العربيّة نتحدّث دائمًا عن «التكنولوجيا» وكأنّها المفتاح السحريّ لكلّ مشاكلنا.

في الموقف الكلاسيكيّ الذي يدافع عنه ڤان ليڤين Van Leeuwen، يثير الرثاء والضحك في آن واحد. فهو يحيي الثورة العلميّة والصناعيّة، ويتمنّى للمسيحيّة أن تحمل ثمار هذه الثورة إلى قارّة آسيا لتخلّص شعوبها من دياناتها الأسطوريّة[٢٢]!! ويفترض هذا الموقف أن تستخدم الكنيسة الإيديولوجيا واللاهوت الغربيّين لاجتثاث التديّن والفقر في آن واحد من قارّة آسيا. وقد وصف نينيان سمارت Ninian Smart الأستاذ في جامعة لانكاستر Lancaster. هذا الموقف الذي تبنّاه علم الإرساليّات، بأنّه «مجرّد عنصريّة غربيّة»[٢٣].

ولقد تدخّل حكيم من الغرب، وهو البابا بولس السادس[٢٤]، لكي يدعو إلى التفاعل المفروض أن يتمّ بين عالِم التكنولوجيا الذي يسعى في سبيل التقدّم العلميّ والحكيم الذي باستطاعته أن يرشد عالِم التكنولوجيا، انطلاقًا من خبرته التأمّليّة،

(٢٢) إنّ العقليّة المتعالية هذه كانت وما زالت عند بعض المرسلين الذين لم يتخلّصوا من التفكير الأحاديّ، والتمركز حول الذات، والتمسّك بالأمجاد الغابرة، حيث سيطرة الغرب الثقافيّة والإيديولوجيّة والتكنولوجيّة. إنّ روح المجمع الڤاتيكانيّ الثاني ترى في كلّ الديانات تجلّيات لعلاقة الله بالإنسان، وبالتالي يجب الدخول في حوار معها، وقبول التعدّديّة الدينيّة غنًى للإنسان وليس تفتيتًا للحقيقة الواحدة.

(٢٣) Charles Davis, *Christ and the World Religions*, Herder & Herder, New York, 1971, p. 21.

(٢٤) البابا بولس السادس بابا روما ولد في ٢٦ سبتمبر ١٨٩٧ في كونسيسيو Concesio، وكان ترتيبه الابن الثاني لأحد قادة الحركة الكاثوليكيّة في إيطاليا. سيم كاهنًا في ٢٩ مايو ١٩٢٠ بعد دراساته في الأكاديميّة الدبلوماسيّة البابويّة في روما. عمل لمدّة ثلاثين عامًا سكرتيرَ دولة الڤاتيكان مع بيّوس الحادي عشر وبيّوس الثاني عشر، ثمّ أُرسِل رئيس أساقفة لمدينة ميلانو العام ١٩٥٤. كان على علاقة وطيدة بيوحنّا الثالث والعشرين. إنتخب بابا على رأس الكنيسة الكاثوليكيّة ٢١ يونيو ١٩٦٣، أكمل أعمال المجمع الڤاتيكانيّ الثاني. مات العام ١٩٧٨.

راجع: الرسالة البابويّة في تقدّم الشعوب *Populorum Progressio*, N°20[٢٥].

وهكذا اعترف بطريرك الكنيسة الغربيّة بضرورة وجود قطبيّة مزدوجة، بين المعرفة العلمانيّة والحكمة الروحانيّة. علمًا بأنّ آسيا تبشّر بهذا منذ قرون طويلة عن طريق رؤيتها التقدّم الماديّ دينيًا. فإذا تأمّلنا مثلًا في أسلوب الريّ في سيريلانكا، وجدناه عملًا بطوليًّا، ولكن السؤال الذي يُطرح علينا هو: لماذا لم تنجح طرقنا التقنيّة في أن تتقدّم بسرعة التكنولوجيا الغربيّة نفسها: ولكن مهلًا، ألم تُستَورد هذه الفنون الآليّة، كما كان يطلق عليها في العصور الوسطى، من الشرق ضمن الآثار التي خلّفتها الحروب الصليبيّة؟[٢٦]

ولماذا ظلّت معرفة الماضي العلميَّة مدفونة خلف الصروح الأثريّة الأركيولوجيّة؟ ونجيب، إنّه لمن الأكيد أنّ في ثقافتنا، ظلّ العامل الفنّيّ حرفيًا أمّيًا، ولم تُدوَّن معرفته العلميّة على مخطوطات ورق النخيل الرهبانيّة. والذين كانوا يجيدون فنّ الكتابة والقراءة، والعارفون بالفنون منهم، كانوا ينقلون ما كانوا يعرفونه إلى غيرهم شفاهة، ولم تكن العلوم الكونيّة أو الطبيعيّة من اختصاصهم. وهكذا، فإنّ التكنولوجيا التي كانت قد قطعت شوطًا لا بأس به، غطّاها التراب مع الزمن. ونعترف بأنَّ هذا نقصًا جوهريًّا في النظام الآسيويّ. ومن جهة أخرى، فلم يكن ممكنًا، في إطار هذا النظام، أن يشكّل العلماء طبقة من رجال الدين بياقاتهم البيض، ليترأسوا المعمل، وهو المعبد الجديد، مبشّرين بعرفان، مدّعين بأنّ المعرفة العلميّة لأسرار الطبيعة

---

(٢٥) الرسالة البابويّة في تقدّم الشعوب، ١٩٦٧، نمرة ٢٠.

(٢٦) Edward Schillebeecks, *God the Future of Man*, Sheed & Ward, New York, 1968, p. 54.

تمسك بيدها سلطة تحرير الإنسان.[٢٧]

إنّ العالم البوذيّ تمسّك دائمًا بالتوجّه الذي أوصى به البابا بولس السادس: إنّ العرفان الحقيقيّ يكمن في الحكمة الروحيّة، فهي مرشدة المعرفة العلميّة «لكي يصبح بالإمكان تحقيق التنمية الصحيحة بالكامل»، راجع: وثيقة **تقدّم الشعوب**. فالتكنولوجيا مسيرة كونيّة مغرية. وهي استكمال واع في آن واحد للتطوّر البيولوجيّ. ولهذا، فإنّ أنسنة التكنولوجيا لا تتحقّق إلّا في إطار توجّهها ما بعد الكونيّ. وأمّا الموقف الذي يصرّح بأنّ دور التكنولوجيا هو استئصال الخرافة وكفى، فيجب تصحيحه. إذ إنّ الديانات الآسيويّة قد تطهّرت فعلًا بفضل توجّهها ما وراء الكونيّ وهي تستقبل هذا التوجّه من أيدي الديانات الرهبانيّة[٢٨].

إنّ الكاهن والصحافيّ بيرو غدو Piero Gheddo ينسب التقدّم العلميّ الغربيّ إلى العقيدة المسيحيّة الخاصّة «بكرامة الإنسان»، وهو يبسّط الأمور تبسيطًا مخلًّا. إنّه يظنّ أنّ باستطاعته تفسير التخلّف الذي نعانيه في آسيا بسبب غياب مثل هذه العقيدة المسيحيّة في ثقافاتنا.[٢٩]

ولكنّ أحد العلماء الاقتصاديّين المشهورين الذي يعتنق وجهة نظر معاكسة، يعترف بأنّ في تقدّمنا البطيء الإيقاع، بعض الحكمة، تخدم كرامة الإنسان على المدى البعيد. ويتحدّث هذا الاقتصاديّ عن «الاقتصاد البوذيّ» مستخدمًا شعارًا صار شعبيًّا

---

(٢٧) Langdon Gilkey, *Religion and the Scientific Future*, Harper & Row, New York, 1970, pp. 76-77.

(٢٨) المقصود الديانة البوذيّة والهندوسيّة. علمًا بأنّ خطر التكنولوجيا يكمن في النظرة العقلانيّة البحتة التي ترفض البعد الروحيّ، وتتوقّف على التحقّق الإيديولوجيّ المحصور في الحياة الأرضيّة فقط.

(٢٩) Piero Gheddo, *Why Is the Third World Poor?*, Orbis, Maryknoll, N.Y., 1973, pp. 30-37.

لدينا وهو «الأصغر هو الأجمل Small is beautiful». إنّ التحرّر من حياة الفقر الذي تهدف إليه التكنولوجيا الغربيّة، يمكن أن يتحوّل إلى مجرّد لهاث وراء اللذّة، إن لم يصحّحه التحرّر النابع من الحياة الفقيرة نفسها. وأمّا الروحانيّة التي يفرضها المستغلّون بكامل إرادتهم على فقراء العالم الثالث، فإنّها لا تدعو إلى التباهي بهذا النوع من الفقر المفروض. ويحضرنا في هذا المقام، المضمون الدينيّ لحياة الفقر التي تعيشها الكنيسة الغربيّة، وهو يفرض عليها أن تختار بين المادّيّة الماركسيّة ومذهب اللذّة الذي تدعو إليه مجتمعات الوفرة.

أمّا إذا قارنّا بين الاستعداد الباطنيّ الدينيّ الآسيويّ للفقر، والاستعداد الدينيّ الأمريكيّ اللاتينيّ، فإنّنا نجد اختلافًا مهمًّا بين الاستعدادين. ففي الحالة الأولى تكون حياة الفقر الاختياريّ بمثابة علاج روحيّ، وفي الحالة الثانية يُعتبر الفقر الاختياريّ إستراتيجيّة سياسيّة كما ذكرنا سابقًا(٣٠). ولكن، في كلتا الحالتين، على الآسيويّين والأمريكيّين اللاتين أن يعلنوا الحرب على سلطان المال، أو على «رأس المال» كما يسمّيه بعض اللاهوتيّين المسيحيّين.(٣١)

ويمكن تبنّي ما قاله ماوتس تونغ: «إنّ الثورة التي تقوم بتغيير الهياكل الاقتصاديّة والاجتماعيّة، لا يمكنها تجنّب الكثير من العنف غير المفيد، إلّا إذا رافقتها ثورة أخرى، وهي «الثورة

---

(٣٠) إنّ الحبّ التفضيليّ للفقراء في حالة أمريكا اللاتينيّة هو اختيار إستراتيجيّ سياسيّ، بمعنى أنّ الهدف النهائيّ هو تحقيق العدالة الاجتماعيّة في كامل المجتمع من خلال ضغط الفقراء على الأغنياء لتغيير إستراتيجيّتهم في ممارسة الظلم، والعمل من أجل طبقة الأغنياء فقط. فهدف الفقر الاختياري الأساسيّ عند الأميركيّين اللاتين هو تغيير الأوضاع الاجتماعيّة الظالمة، وليس فقط تغيير الأفراد الباطنيّ.

(٣١) *Towards the Christian Revolution*, R.B.Y. Scott and G. Viastos, éds., Golancz, Londres, 1937, p. 104.

الثقافيّة». ونحن نقول إنّ ممارسة لاهوت التحرير في آسيا، إذا اكتفى باستخدام أدوات التحليل الاجتماعيّ الماركسيّ وحسب، سيظلّ لاهوتًا لا آسيويًّا ولا جدوى منه[٣٢]. والوضع الصائب هو دمج أدوات الاستبطان النفسيّة التي اكتشفها حكماؤنا في أدوات التحليل الاجتماعيّ الماركسيّ.

حينئذ، ستنبثق شخصيّة جديدة متفتّحة قادرة على بناء مجتمع جديد. إنّنا نجد عند تشي غيڤارا[٣٣] مثالًا لقراءة لاهوتيّة تفهم جيّدًا العلاقة بين النظريّة والممارسة. كما نجد مثل هذه القراءة عند هو شي مينه Hô Chi Minh[٣٤]. ويمكننا أن نتذوّق

---

(٣٢) إنّ ممارسة لاهوت التحرير في آسيا يجب أن تأخذ في الاعتبار خصوصيّة الشعوب الآسيويّة، أي البعد الباطنيّ والروحيّ للفقر الاختياريّ، المنتشر في مجمل الثقافة الآسيويّة، والذي يعتبر عاملًا حاسمًا في التغيير الاجتماعيّ الفعليّ، على أن يكون استخدام أدوات التحليل الماركسيّ عاملًا مكمِّلًا لامتلاك الوعي بالأوضاع الاقتصاديّة والسياسيّة للعمل على تغييرها، فالتغيّر الباطنيّ يكمّله التغيير الخارجيّ في المجتمع نفسه.
ونحن في مصر علينا أن نكتشف الخصوصيّة المكمِّلة لأدوات التحليل الماركسيّ، حتّى لا نقع في تطبيق أدوات هذا التحليل تطبيقًا ميكانيكيًّا. فمقولة «الدين المعاملة» في الإسلام مثلًا تسمح لنا بتحليل مجمل المعاملات بأنواعها الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة لنغيّر ما فسد منها.

(٣٣) وهو أنستو تشي غيڤارا Guevara ولد العام ١٩٢٨. واحد من ثوّار كوبا وهو من أصل أرجنتينيّ. ترك دراساته الطبّيّة ليلحق بفيدل كاسترو الذي قاد معه الثورة الكوبيّة من العام ١٩٥٦ حتّى العام ١٩٥٩. بعد نجاح الثورة عُيِّن وزيرًا للصناعة من ١٩٦١-١٩٦٥. ثمّ ترك منصبه لينظّم الثورة على مستوى عموم أمريكا اللاتينيّة، ولكنّه قتل في بوليڤيا العام ١٩٦٧. لقد كانت ماركسيّة غيڤارا ذات طابع إنسانيّ. لقد كان يحلم بخلق إنسان جديد متحرّر من كلّ الاغترابات السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة.

(٣٤) هو شي مين Hô Chi Minh سياسيّ وشاعر فيتناميّ مؤسّس الجمهوريّة الشعبيّة الفيتناميّة، بعد أن أتمّ دراساته في هانوي، وفي فرنسا، انضمّ إلى الحزب الشيوعيّ الفرنسيّ، وأسّس الحزب الشيوعيّ الفيتناميّ الذي حارب اليابانيّين والفرنسيّين. عُيِّن رئيسًا للجمهوريّة العام ١٩٤٦ وقاد فيتنام إلى الاستقلال بعد أن خسر الاستعمار الفرنسيّ معركة «دين بين فو» Dien Bien Phu، =

مذاقًا مسيحيًّا عند الأوّل ثمّ ندرك بعد ذلك الاختلافات بينه وبين القراءة الثانية. هذه الاختلافات هي ما نسمّيه الشعور الآسيويّ.

=وأعيد اختياره رئيسًا للجمهوريّة الديموقراطيّة الفيتناميّة ١٩٥٤ بعد اتّفاقيّة الهدنة الموقّعة في جنيف. قاد بلاده حتّى موته ضدّ التدخّلات الأمريكيّة في فيتنام الجنوبيّة، وهاجم نظام الحكم في سايجون وحاول توحيد شطري فيتنام تحت لواء الاشتراكيّة. تعتبر أشعاره ذات قيمة عالية.

الشعور الآسيوي في مجال اللاهوت

لكي نهيّئ أنفسنا لاستقبال الشعور الآسيويّ في ضميرنا المسيحيّ، علينا أن نتحرّر أوّلًا من بعض المحظورات الموروثة من الكنائس المحلّيّة الغربيّة. وبحسب المنهج الذي اتّبعناه حتّى الآن علينا أن نعود إلى قراءة ماضينا اللاهوتيّ في ضوء انتمائنا إلى العالم الثالث بوجه عامّ، كما في ضوء انتمائنا الآسيويّ بشكل خاصّ[1]. وما يهمّنا الآن ليس المضمون اللاهوتيّ في حدّ ذاته، بل أن تساعدنا قراءة ماضينا النقديّة على اكتساب المنهج الآسيويّ المناسب لممارستنا اللاهوتيّة.

(١) على غرار ما فعل لاهوتيّو أمريكا اللاتينيّة إذ استلهموا تاريخهم الخاصّ، وشرعوا في تحليله وفهمه، وبالتالي حاولوا الردّ على التحدّيات المعاصرة التي كانت تواجههم. من هذا المنطلق يحاول المؤلّف استخدام المنهج نفسه لخلق لاهوت آسيويّ له خصوصيّته. وعلينا في مصر أن نقول بالمنهج نفسه لنكتشف خصوصيّتنا المصريّة كمسيحيّين ومسلمين اختبروا تاريخيًّا خصوصيّة المعايشة، وعلى مدار آلاف السنين، والتي تشكّل أطول تاريخ عرفته البشريّة. ويمكن الوقوف على نقاط القوّة، ونقاط الضعف، لنصل إلى لاهوت إسلاميّ مسيحيّ يدعم ركائز هذا التعايش الخلّاق، ويسمح لنا بالانطلاق إلى الأمام في تديّن راسخ ومحرّر للجميع.

أوّلًا- نقد ماضينا اللاهوتيّ من زاوية انتمائنا إلى العالم الثالث

لقد سمحت لنا هذه الدراسة باكتشاف حركتَيْن علمانيّتَيْن تحاول كلتاهما تحريرنا من فقرنا. وتنتمي الحركتان إلى العالم الغربيّ، وهما الاشتراكيّة الماركسيّة وإيديولوجيا التنمية المرتبطة بالتكنوقراطيّة الرأسماليّة. كما أنّ الغرب حاضر في آسيا من خلال كنيسته، وهي تُعتبر إلى حدّ كبير امتدادًا للمسيحيّة الغربيّة. لذلك تنعكس الأزمات الإيديولوجيّة في الغرب على هذه الكنيسة وعلى اللاهوت الذي تنتجه[٢]. ومن هنا تنبع التساؤلات عن مدى ملاءمة التصوّرات اللاهوتيّة هذه الواقع الآسيويّ.

ومعروف أنّ الكنيسة الآسيويّة لا تمتلك حتّى الآن لاهوتًا خاصًّا بها، رغم غنى الثقافات التي تستضيفها بالرؤى اللاهوتيّة. ونحن نرى أنّ كنيستنا اليوم تقع بين تيّارَيْن لاهوتيّيَنْ غربيّيَنْ كما الإيديولوجيّات العلمانيّة التي تحدّثنا عنها.

التيّار الأوّل الكلاسّيكيّ الأوروبّيّ الرسميّ[٣]، بأشكاله

---

(٢) إنّ هذا الكلام ينطبق على وضعنا في مصر، إذ نشترك مع أمريكا اللاتينيّة في أنّنا خضعنا لتقلّبات وصراعات وأزمات الإيديولوجيّة السوفياتيّة (التي ساعدتنا فترة الحرب الباردة للوقوف في وجه العدوان الإسرائيليّ...) والرأسماليّة، وعلى رأسها أمريكا وأوروبّا اللتين ساندتا وما زالتا تساندان إسرائيل من واقع مصالحهما، ممّا انعكس علينا مسيحيّين ومسلمين، وأوّل ما انعكس خاصّة بعد نكسة ١٩٦٧، إذ انكفأنا على ذواتنا، ولجأنا إلى الدين (المسيحيّ والإسلاميّ) بشكل متطرّف نحتمي به. كذلك ظهر منّا الماركسيّون، والليبراليّون، وعلينا أن نعيد النظر الآن في تعاملنا مع العالم بمختلف تيّاراته، بما فيها البوذيّة، والهندوسيّة، والكنفوشيوسيّة... وموقفنا من كلّ ذلك ونحن شعب متديّن بالفطرة لنخلق لاهوتًا نابعًا من واقعنا المحلّيّ.

(٣) يحتوي اللاهوت الكلاسّيكيّ الذي كان مفروضًا من السلطة الكنسيّة، على=

المختلفة، وهو يُدرَّس في كلّ المؤسّسات العظمى في مختلف الكنائس الآسيويّة.

أمّا التيّار الثاني فهو لاهوت أمريكا اللاتينيّة التحريريّ(٤) ويصل تأثيره إلى بعض الدوائر اللاهوتيّة في آسيا.

وهذان التيّاران متعارضان تمامًا كما الإيديولوجيّتان العلمانيّتان اللتنان سبق وتحدَّثنا عنهما.

لقد خضع اللاهوت الكلاسّيكيّ الغربيّ، منذ القرن التاسع عشر، لمحكّ تجارب التجديد القاسية. وتأهّل لإحداث خطوة إلى الأمام في خمسينيّات هذا القرن. وبلغ قمّة ازدهاره وانفتاحه على العالم في اللاهوت الحديث. ولقد نشأت المراكز الرئيسة لتجديده، على حدّ قول «مارك شوف» Mark Schoof، في الدوائر اللغويّة الفرنسيّة والألمانيّة. ويرجع سبب ذلك إلى توافر التقاليد العلميّة الضروريّة لمثل هذا العمل في هذه الأماكن. كما توافرت الطاقة الخلّاقة لتحقيق ذلك(٥).

=كلّ المؤسّسات التعليميّة الكاثوليكيّة في العالم من معاهد إكليريكيّة، وجامعات خاصّة بإعداد الكهنة، على مجموعة من العلوم اللاهوتيّة مثل: اللاهوت الأساسيّ، واللاهوت العقائديّ، واللاهوت الأدبيّ، واللاهوت الكتابيّ، واللاهوت الروحيّ. وما كان يميّز اللاهوت الكلاسّيكيّ هذا وما زال في بعض البلدان هو الطابع النظريّ. ومع نهاية القرن التاسع عشر، وإبّان القرن العشرين، تعرّض هذا اللاهوت للانتقاد وتفاعل مع الفلسفات المعاصرة مثل الوجوديّة، والماركسيّة وغيرهما.. ولكن كلّ ذلك كان يتمّ إنتاجه في الغرب، ويتمّ استهلاكه في الشرق، بغضّ النظر عن اختلاف الثقافات والظروف.

(٤) راجع كتاب الأب وليم سيدهم، **لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة، نشأته - تطوّره - مضمونه**. بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٣. د. حيدر إبراهيم علي: **لاهوت التحرير، الدين والثورة في العالم الثالث**، مركز الدراسات السودانيّة ٢، الإسكندريّة ١٩٩٣.

(٥) Marc Schoof, *Breakthrough: the Beginnings of the New Catholic Theology*, Gill and Macmillan, Londres, p. 104.

ويستطرد المؤلِّف فيقول ما معناه إنَّ أحد المصادر الرئيسة التي ألهمت المجدّدين الكاثوليك في أوروبّا هو اللاهوت البروتستانتيّ الألمانيّ.

وتتلخّص نظرة شوف Schoof في عنوان الدراسة التي كتبها الاختراق *La Percée*، لنفهم ما كان عليه اللاهوت الأوروبّيّ في ذلك الحين. ولكنّ النظرة الآسيويّة المحايدة والنقديّة ترى الأمر بطريقة مختلفة. إذ تعتبر أنَّ الاختراق الحقيقيّ الذي قام به اللاهوت الغربيّ، هو النقد الذي وجّهه اللاهوت الأمريكيّ اللاتينيّ التحريريّ إلى التقليد العلميّ هذا الذي يفخر به شوف. إنّ الانفتاح الذي مارسه اللاهوتيّون الأوروبّيّون على العالم حتّى مطلع الستّينيّات من هذا القرن، والحوار الذي أقاموه مع الفلسفات المعاصرة، ليس إلّا إصلاحًا ضئيلًا، إذا ما قورن بما قام به اللاهوتيّون في أمريكا اللاتينيّة منذ ستّينيّات هذا القرن(٦). لقد قلب لاهوتيّو التحرير منهج ممارسة اللاهوت انقلابًا تامًّا. ويمكن مقارنة موقف لاهوتيّي التحرير من اللاهوت الأوروبّيّ بموقف فيورباخ من الديالكتيك الهيغليّ. إذ أعاد لاهوتيّو التحرير الممارسة اللاهوتيّة إلى مسارها الصحيح.

فبعد أن كان اللاهوت يدور في فلك الفلسفة الكانتيّة، انتقل إلى الفلك الماركسيّ.(٧)

---

(٦) يكفي لاهوت التحرير أنّه تجرّأ على رفض أحاديّة الممارسة اللاهوتيّة، وكسر احتكار الكنيسة الغربيّة ومفكّريها في قيادة الفكر اللاهوتيّ في العالم. وجعل من الممارسة العمليّة، والتضامن مع الفقراء، معيارًا جديدًا للحديث عن الله، وعن عمله في التاريخ، وتحويله من لاهوت للصفوة الأوروبّيّة إلى لاهوت للقواعد الشعبيّة المسيحيّة في العالم الثالث.

(٧) Jon Sobrino, «El conocimiento teologico en la teologia europea y latinoamericana», *Liberacion y cautiverio: debates en torno al método de la teologia en America Latina*. Comité Organizador, Mexico, 1975, pp. 177-207.

وبالرغم من أنّ لاهوت التحرير الأمريكيّ اللاتينيّ غربيّ المنشأ في الجوهر، إلّا أنّه في نظر الآسيويّين، يختلف اختلافًا جذريًّا عن اللاهوت الكلاسّيكيّ الأوروبّيّ. ولأنّه تمخّض بتحدّيات العالم الثالث، فهو أكثر فائدة لنا من نظيره الكلاسّيكيّ. وتعدّ جمعيّة لاهوتيّي العالم الثالث (EATWOT) أوّل الثمار الملموسة في آسيا لهذا اللقاء الذي تمّ بيننا وبين لاهوت التحرير الأمريكيّ. وقد دخل المنهج الجديد هذا لممارسة اللاهوت، حلبة منازلة اللاهوت التقليديّ في كنائس الشرق. وما يريد الأمريكيّون اللاتين أن ينقلوه إلينا، وما علينا نحن الآسيويّون أن نكون مستعدّين للاعتراف به، هو أنّ القضيّة ليست قضيّة لاهوت جديد، لكن الأهمّ من ذلك، هو اكتشاف منهجيّة جديدة لممارسة اللاهوت(٨). ونحن نعتبر هذه المنهجيّة بخصائصها، ملائمة لنا بوجه استثنائيّ في آسيا. وهي معروضة في المقارنة الدقيقة التي يقوم بها جون سوبرينو Jon Sobrino بين التيّارات اللاهوتيّة الأوروبّيّة ونظيراتها الأمريكيّة اللاتينيّة.

وأولى خصائص هذه المنهجيّة هي الوعي بأنّ المحاولة الكانتيّة لتحرير العقل من السلطة، فتحت طريقًا واسعًا للتفكير في لاهوت ينشغل بالتوفيق بين العقل والإيمان، في حين أنّ المحاولة الماركسيّة لتحرير الواقع من القهر لم تلفت انتباه اللاهوتيّين الأوروبّيّين قبل أن يعالج الأمريكيّون اللاتين هذه القضيّة بشكل ملموس. **مرجع سابق**(٩).

هكذا لجأ الأوروبّيّون إلى الفلسفة لتفسير معنى الألم تفسيرًا عقلانيًّا، كما قاموا بتعريف ماهيّة الله وطبيعته بأسلوب يبرّر وجود القهر والظلم. وهذا ما يمكن فهمه في ضوء الإطار الاجتماعيّ

---

(٨) المرجع السابق.

(٩) *Towards the Christian Revolution.*

السياسيّ الأوروبّيّ. أمّا استبدال أدوات التحليل الاجتماعيّ بالبحوث التجريديّة الفلسفيّة لتغيير العالم وجعله أكثر عدالة، بدلًا من الاكتفاء بتفسيره وحسب، فهذا هو أولويّة لاهوت التحرير الأولى. ومثل هذه الأولويّة لا تدخل في ما يتّسم به اللاهوت الأوروبّيّ، بروتستانتيًّا كان أو كاثوليكيًّا في إطاره العلميّ. فمثلًا اللاهوتيّ البروتستانتيّ بانبرج Wolfhart Pannenberg يحدّد أولويّته اللاهوتيّة في كتابه **الفلسفة واللاهوت**، بأنّها البرهنة العقليّة على حقيقة القضايا اللاهوتيّة. ويمكن الرجوع إلى اللاهوتيّ الكاثوليكيّ إيف كونجار Yves Congar في كتابه(١٠) لمعرفة أولويّة اللاهوت الكاثوليكيّ.

أمّا **الخصوصيّة الثانية**، وهي في غاية الأهمّيّة للآسيويّين، فهي أسبقيّة الممارسة على النظريّة. فالروحانيّة مثلًا، لا تعني نتيجة اللاهوت العمليّة، ولكنّها تعني الالتزام الجذريّ في سبيل الفقراء والمقهورين. وفي رحم الالتزام الجذريّ هذا يولد اللاهوت. فنحن نعرف بأنّ يسوع هو «الحقّ» حينما نتبع يسوع الذي هو «الطريق».

الخصوصيّة الثالثة تكمن في أنّ هذا الطريق هو «طريق الصليب»، وهو أساس كلّ معرفة. ولهذا، فإنّ تحضير العالم كي يتحوّل إلى ملكوت الله، لا يتأتّى نتيجة تنميه تدريجيّة، ولكنّه قمّة مسيرة موسومة بتناقضات جذريّة، وتحوّلات عنيفة وخبرات موت وقيامة. ويضيف سوبرينو ما يسمّيه «قطيعة معرفيّة» ruptura epistemologica. هذه القطيعة المعرفيّة نجد جذورها الكتابيّة في سموّ الإله المصلوب la transcendance du Dieu crucifié.

---

(١٠) Yves Congar, *A History of Theology*, Garden City, New York, Doubleday, 1968, pp. 221.

الخصوصيّة الرابعة هي أنّ القضيّة ليست مجرّد لاهوت تنمويّ يبرز ويبقى على قِيَم ثقافيّة متعطّشة إلى التملّك. ولكن هي قضيّة «لاهوت تحرير» يتطلّب زهدًا وتجرّدًا وفقرًا اختياريًّا يرفض غريزة التملّك. بالإضافة إلى أنّ الروحانيّة التي تنشأ في حضن هذا اللاهوت ليست مغلقة على ذاتها، لأنّها معبّأة بالرغبة في مجيء ملكوت الله هنا والآن على هذه الأرض. وما تريده لنا هذه الروحانيّة، لا تضامنًا سلبيًّا محضًا مع الفقراء، ومشاركتهم في فقرهم وقهرهم، ولكن اشتراكًا ديناميكيًّا في كفاحهم لتحقيق إنسانيّتهم الكاملة. وبتعبير آخر، أن نتبع يسوع بصورة ديناميكيّة.(١١)

وفي النهاية، فإنّ اللقاء بين الله والإنسان - أي التفاعل بين النعمة والحرّيّة - يتضمّن الالتزام بتسخير كلّ الإمكانات البشريّة لتعجيل مجيء الملكوت الذي لا تنقصه عطيّة الله المجّانيّة. هذا هو المعنى الذي يعبّر عنه الاتّجاه السياسيّ الاجتماعيّ الكامن في لاهوت التحرير. فهو يتّجه إلى تشييد نظام اجتماعيّ محدّد الملامح، تتغيّر فيه الهياكل القهريّة وتتحوّل جذريًّا، بكلّ الوسائل، لتفسح المجال لكلّ الناس، حتّى يصل كلّ إنسان إلى كمال إنسانيّته. لأنّه لا أحد من حقّه أن يعتبر نفسه حُرًّا ما دام الجميع لم يتحرَّروا.

إنّ لاهوت التحرير الأمريكيّ اللاتينيّ واللاهوت الذي قد سبقه في أوروبّا، يجدان معنييهما في الإطار الآسيويّ بحكم العلاقات الحميمة التي تربطهما بالإيديولوجيّات الغربيّة التي تحدّثنا عنها. وقد أظهر نقدنا الأساليب التي تعمل بها هذه الإيديولوجيّات في آسيا، المكانة المحدّدة التي تحظى بها هاتان

---

(١١) Hennelly, *Theological Method*, pp. 710-713.

الإيديولوجيّتان في إطار الديانة الشرقيّة. ومن هنا تظهر أهمّيّة استكمال المنهجيّة الأمريكيّة اللاتينيّة، حينما نضيف إليها النقد اللاهوتيّ الآسيويّ للاهوت الكلاسّيكيّ.

ثانيًا- المنهج واللاهوت الآسيويَّان

لقد عبّرت بيجينغ عن مستقبل البوذيّة بالكلمات التالية:

«يرى الشيوعيّون أنّ البوذيّة، بصفتها دينًا، ستختفي تدريجيًّا مع مرور الأيّام. أمّا البوذيّة، بصفتها فلسفة، فتستحقّ الدراسة المتأنّية».(١٢)

إنّ التفاؤل الرؤيويّ هذا، الذي يتعامل مع تطلّعاته وكأنّها نبوءات، ليس جديدًا على تاريخ البوذيّة الآسيويّة. لأنّ المرسلين المسيحيّين في سيريلانكا فعلوا الشيء نفسه في القرن الماضي.(١٣)

كانت الدولة الاستعماريّة تشجّع إرساليّاتها على مقاومة البوذيّين، ولكن استمرار البوذيّة على قيد الحياة يتحدّث عن نفسه. ولا ضرورة لمقارنة هذا الموقف بالموقف الصينيّ. ولقد أكّد الماركسيّون أنّ الدين البوذيّ سيموت وبالتالي لا تستحقّ فلسفته عناء الدراسة. وهنا لا نستطيع تجنّب مقارنة اللاهوتيّين الغربيّين بعضهم ببعض، الذين فصلوا الدين عن الفلسفة في لاهوت الأديان، على منوال الماركسيّين. وبالفعل، فإنّ عدم القدرة الفطريّ على فهم الشعور الآسيويّ لدى الماركسيّة الكلاسّيكيّة واللاهوت الكلاسّيكيّ، ينبع من تطبيق هذه الثنائيّة في

---

(١٢) *Peking Review*, n°47, 24 nov. 1978, p. 31.

(١٣) Malalgoda, *Buddhism in Sinhalese Society 1750-1900. A Study of Religious Revival and Change*, University of California Press, Berkeley, 1976, pp. 173-174.

غير محلّها. إنّ هذه الثنائيّة ورثها اللاهوت الكلاسّيكيّ والماركسيّة من تقليد قديم جدًّا يعود إلى الاحتكاك الأوّل بين الغرب والثقافات غير المسيحيّة.[١٤]

إنّ كلّ المعتقدات الخلاصيّة غير الكتابيّة في آسيا يرتبط الدين فيها بالفلسفة برباط لا ينفصم. فالفلسفة هي رؤية دينيّة، والدين هو فلسفة معاشة. وكلّ معتقد خلاصيّ ما بعد كونيّ هو في آن واحد pratipada وdarsana بحسب المصطلحات الهنديّة، ويعني تفسير رؤيةٍ وأسلوبَ حياة. وغالبًا ما يوجّه السؤال التالي: هل البوذيّة فلسفة أم دين؟ وقد تمّت صياغة هذا السؤال في الغرب أوّلًا، ثمّ وصل إلى بيجينغ من خلال الماركسيّة. والجواب هو أنّ في صيغة الإيمان البوذيّ، تتضمّن الحقائق الخلاصيّة الأربع «الطريق»[١٥] (الأسلوب). وهو دعامة مهمّة في البوذيّة والطرق الثمانية تتطابق مع بلوغ الحقيقة.

ولنا كلمة في التكالب على التقنيّات البوذيّة الخاصّة بكيفيّة التأمّل، والتي يستخدمها المسيحيّون في صلاتهم. وتُمارس هذه التقنيّات من دون الرجوع إلى الإطار الخلاصيّ الذي يعتبر الهدف الأصليّ لممارسة هذه التقنيّات - وهذا التكالب يستند إلى افتراض ساذج مؤدّاه أنّه يمكن تبنّي «الطريق البوذيّ» من دون تبنّي «الحقيقة البوذيّة». وقد حان الوقت كي يفهم اللاهوتيّون أنّ في ثقافتنا الآسيويّة لا ينفصل «المنهج» عن «الهدف» المرجو بلوغه. كما يجب الرجوع إلى المعنى الأصليّ لكلمة «تكنيك» اليونانيّة، هذا المعنى الذي فقد في الثقافات الموجّهة إلى أداء مهمّات. فهذه الثقافات تشير إلى ممارسة ميكانيكيّة. والتقنيّة la

---

(١٤) «Western Christianity and Eastern Religions: A Theological Reading of Historical Encounters», *Dialogue*, 7, 1980, 49-85.

(١٥) أنظر الملاحق في آخر الكتاب (البوذيّة).

techné ليست ممارسة ميكانيكيّة، ولكنّها معرفة عمليّة savoir-faire، فنّ. وفي التقاليد الآسيويّة، يعتبر «فنّ» القيام بعمل شيء معيّن هو بمثابة تحقيق هذا الشيء. كما أنّ الدقّة المطلوب بلوغها تكمن في تحقيق هذه الدقّة وطريقة التحقيق والنتيجة المنطقيّة التي تخرج بها من ذلك: هي أنّ المنهج الآسيويّ في ممارسة اللاهوت، يتطابق واللاهوت الآسيويّ. أي إنّ ممارسة اللاهوت كامن في صياغته نفسها.

وهكذا فإنّ العلاقة المتبادلة بين الممارسة والنظريّة التي تميّز الشعور اللاهوتيّ الآسيويّ(١٦)، هي ما ينقص، على وجه الدقّة، في لاهوت الأديان، والذي يعيق هؤلاء اللاهوتيّين عن اكتساب المنهج الآسيويّ.

ويبدو أنّ هذا النقص في العلاقة بين الممارسة والنظريَّة مرجعه في الأصل إلى آباء الكنيسة، ففي حوارهم مع الأديان غير الكتابيّة، لم يهتمّوا إلّا بالبعد الفلسفيّ وأهملوا البعد الدينيّ. وتسرّبت هذه الثنائيّة في ما بعد إلى التقاليد اللاهوتيّة الغربيّة، حينما انتزعت الفلسفة الوثنيّة من إطارها الدينيّ، واستخدمت سلاحًا عقليًّا في خدمة الكنيسة في دفاعها عن نفسها ضدّ هذه الأديان على وجه التحديد، وهكذا أصبحت الفلسفة خادمة الدين المسيحيّ، ancilla theologiae، كما سمّاها قديمًا إكليمنضس الإسكندريّ وبطرس داميان في كتاباتهما.

ومن خلال التفاعل بين مختلف هذه الظروف، يمكن فهم الصفعتين الكبيرتين اللتين قبلهما لاهوت الأديان الغربيّ منذ بدايته، ولم يُشفَ منهما حتّى الآن.

الصفعة الأولى: هي لجوء آباء الكنيسة إلى الفلسفة المنتزَعة

---

(١٦) أنظر الملاحق في آخر الكتاب (البوذيّة).

من الدين والتي وجّهت لاهوت الأديان الغربيّ، وجهة عقليّة، صاحبها الاشمئزاز من الطقوس الدينيّة الوثنيّة، وهو موقف قديم اتّسم بالصرامة السامية التي طبعت بطابعها العصر الرسوليّ. وبالرغم من هذه الصرامة في الفصل بين الفلسفة والدين ومع مرور الزمن، تركت الممارسات الدينيّة الوثنيّة بصماتها على الطقوس والأخلاق المسيحيّة، في الوقت الذي تعلّق اللاهوت بما سمّي ancilla، ولهذا السبب، اتّخذ كلّ من «النظر والعمل»، منذ البداية، طريقًا مختلفًا عن الآخر. فحديث اللاهوتيّين عن الله من جهة، وتجربة الرهبان وخبرتهم بالله من جهة أخرى، اتّخذ كلاهما طريقًا موازيًا للآخر. ولم يلتقيا أو يتقاطعا قطّ، بصورة حقيقيّة(١٧).

فاللاهوتيّون كانوا يدرسون الفكر الوثنيّ (الفلسفة) والرهبان يعتمدون على روحانيّة وثنيّة. وأصبح الأكاديميّون والنسّاك يعيشون انعدام الثقة المتبادل.

وأمّا **الصفعة الثانية** فكانت أشدّ إيلامًا من الأولى. وهي إتقان فنّ الدفاع عن الديانة المسيحيّة، من خلال العمل على أن تضرب الديانة غير المسيحيّة نفسها بنفسها. وقد أصبحت هذه

---

(١٧) إنّ الظروف الحاليّة التي أوجدها عصر المعلومات، والتعدّديّة الدينيّة التي قرّبت بينها الأدوات الإعلاميّة الحديثة، لا يمكن أن تمارس التقنيّات القديمة نفسها التي كانت مبنيّة على فنون الصراع بين الأديان. ولكنّ المعضلة أصبحت كبيرة، فكيف الدخول في علاقة بالأديان الأخرى من دون الخوف على هويّة المتحاورين الدينيّة. وما دام كلّ دين يعتبر في نفسه الحقيقة المطلقة، والمنزلة من الله، فلا بدّ أن نصل إلى حوار الطرشان. وأهمّ القضايا التي يثيرها حوار الأديان هي الصفة «التبشيريّة» اللصيقة بكلّ دين. حيث إنّ الأديان الكتابيّة خاصّة (مسيحيّة – إسلاميّة – يهوديّة) تعتبر نفسها مسؤولة عن تبشير جميع البشر الآخرين.. فما العمل؟ وهل يمكن أن نقول إنّ كلّ الأديان تتساوى...؟ وإن كانت لا تتساوى، فكيف يدار الحوار؟

التقنيّة إستراتيجيّة ثابتة تبنّاها المرسلون، وما زال يلجأ إليها علم الديانات المقارن في الوقت الحاليّ. كلّ هذا بدأ بالأسلوب الذي تمّ به انتزاع الفلسفة الوثنيّة من إطارها الدينيّ الأصليّ، ووضعها في خدمة المسيحيّة، لمساعدة الدين المسيحيّ، ليس على الاغتناء بأدوات عقليّة جديدة وحسب، ولكن، لتحييد الديانات الوثنيّة وإبطال مفعولها أيضًا. فهذا المنهج الأداتيّ نجده فاعلًا حتّى عند المرسلين اليسوعيّين نوبيلي وريتشي Nobili et Ricci، في القرن السابع عشر الميلاديّ في آسيا.

لقد قارن المسيحيّون أنفسهم في علاقاتهم بالثقافة الآسيويّة، بما فعله آباء الكنيسة في علاقاتهم بالفلسفة اللاكتابيّة. فقطعوا الثقافة الآسيويّة من إطارها الدينيّ واستخدموها أداة للحفاظ على المسيحيّة. لقد كانت خطوة إلى الأمام بدون شكّ، ولكن في الاتّجاه التقليديّ. وبالمناسبة، يمكن إضافة ما يفعله اليوم الروحانيّ المسيحيّ، إلى الاتّجاه السابق نفسه.

فهو ينتزع «تقنيّات التأمّل الآسيويّ»: الزن Zen واليوغا Yoga من جذورهما الدينيّة التي تمدّهما بالغذاء، مستخدمًا الأغصان اليابسة هذه، ليزيّن بها الروحانيّة المسيحيّة.

إنّ نزعة اللاهوت المتخفّية تجد تعبيرها المخفّف في الاستخدام الجديد لكلمة «عماد baptême»، إذ يتحدّث اللاهوتيّون عن «تعميد» الثقافات الآسيويّة. علمًا بأنّ معنى هذه الكلمة الكتابيّ، يدلّ على أعلى درجات التخلّي الذي عاشه المسيح:

أ - باعتماده في نهر الأردنّ وهو يجثو على ركبتيه أمام يوحنّا المعمدان (مرقس ١/٩-١١)؛ ب - بعماده على الصليب (مرقس ١٠/ ٣٥-٤٠) (لوقا ١٢/ ٥٠).

فبوصفه «العبد المتألِّم» أنهى رسالته الأرضيّة بفشل ظاهريّ. وعلى نقيض ذلك، نجد هذه الكلمة اليوم، تأخذ معنًى مغايرًا تمامًا لما عنته للمسيح بالأمس. فاليوم، تدلّ على الروح الانتصاريّة المتباهية بالمسيحيَّة، محتقرة كلّ ما يشكّل خبرة دينيّة عند الآخرين، وتحيل كلّ ما تلمسه على خدمتها.

ختامًا، نلخّص ما يلي:

١- إنّ اللاهوت الآسيويّ طريقنا في الشعور وفي العمل. هذه الطريقة تعبّر عن نفسها في كفاح شعوبنا من أجل التحرّر الروحيّ والاجتماعيّ، ومن خلال كلّ القِيَم واللغات والثقافات التي تبحث عن التاريخ الطويل لهذا الكفاح.

٢- ونتيجة لما سبق، فإنّ اللاهوت يتحوّل لا إلى مجرّد حديث عن الله لأنّ الحديث عن الله في حدّ ذاته لا معنى له في ثقافاتنا، بل كما يبرهن على ذلك بوذا في رفضه الحديث عن النيرڤانا، لأنّ كلّ الكلمات تبدأ وتنتهي في الصمت التامّ(١٨). فالحديث عن الله يُترجم إلى اختبار العلاقة بالله. فاللعب بالكلمات لتحديد طبيعة شخص أو كيان الله المثلّث الأقانيم، أو إثبات وحدانيّته، لم يخلّف للبشريّة إلّا قرونًا من الثرثرة. إنّ الله هو الكائن الصامت الذي يمحض كلّ كلمة معناها الصحيح.

---

(١٨) إذا كان الصمت يتناسب مع الأطر الآسيويّة للدخول في علاقة صحيحة، فإنّ «العمل المشترك» في بلادنا نحو هدف سامٍ هو أحد «المخارج» المهمَّة للابتعاد عن التناحر العقائديّ، والكفّ عن مضايقة الآخرين في أخصّ خصوصيّاتهم. فليس من المعقول أن يكرّس إنسان حياته للحطّ من قدر الآخرين بسبب اختلافهم عنه في الدين، بل ويفعل ذلك باسم الله، فنصفّق له وهو يفعل عكس ما يهدف إليه أيّ دين. ومقولة «الدين المعاملة» تكذّب هذا الخداع باسم الدين، فالمعاملة الطيّبة، واحترام الآخرين، معيار التديّن الصحيح لدينا.

إنّ الاتّساق الداخليّ هذا بين الكلمة والصمت، هو محكّ الأصالة الآسيويّة، هو الروح، والطاقة الخالدة التي تُخرج كلّ كلمة من أعماق الصمت، ويأتي بها مرّة أخرى إلى الصمت. وهي التي تجعل كلّ التزام يولد من التخلّي، وكلّ كفاح يهبّ من السكينة العميقة، وكلّ نموّ ينبع من التجرّد، وكلّ مكسب يأتي من عدم التعلّق بأيّ شيء. وذلك لأنّ الصمت هو الكلمة المسكوت عنها وكلّ كلمة هي الصمت المسموع. وعلاقة الكلمة بالصمت ليست علاقة مراتبيّة فيها السابق واللاحق، ولكنّها علاقة تبادليّة ديالكتيكيّة. إنّها روح الحكمة البوذيّة والمحبّة المسيحيّة. وإن وجد التناسق بين كلامنا وصمتنا، سواء في العبادة، أو في خدمة القريب أو مناقشة ما، فمعنى ذلك أنّ روح الله حاضر في وسطنا.

٣- نجد التناسق نفسه يسود بين اختبارنا حضور الله الصامت واهتمامنا بالناس الذي يجعل هذا الصمت مسموعًا. فلا ترتيبَ زمنيًّا بين الأوّل والآخر، بل علاقة تبادليَّة بين حضور الله واهتمامنا بالناس، بين الحكمة والحبّ، بين العرفان و«الأغابي»، بين الـ pleroma العمل والـ kenosis التجرّد، كما يخبرها البوذيّون بين «المعرفة التي تؤدّي بنا إلى النيرڤانا، والشفقة التي تجعلنا نتماهى مع العالم». إنّ ممارسة التحرير هي انسحاب إلى ما وراء الكونيّ، وانغماس في الكون في آن واحد.

٤- إنّ العلاقة الأكثر حساسيّة في هذه الجدليّة هي علاقة السلطة بالحرّيَّة. وفي الكنيسة الآسيويّة، تعتمد سلطة التعليم على مهارة المعلّم الذي يقودنا إلى التحرير. فالسلطة لا تأتي من ادّعاءات خارجيّة، بل هي المهارة في تسليم الحرّيّة. والذين تنقصهم المهارة يلجأون إلى السلطان. «بأيّة سلطة»؟ هكذا سأل رجال الدين العطاش إلى السلطة، ابن الله الذي سلّم نفسه إلى

هذه السلطة بالتحديد، ليعطي قوّته قيمة. كانت قوّة يسوع تكمن في حرّيّته التي كان يودعها كلّ مَن يدخل في علاقة به. إنّها أصالة ذاتيّة تنبعث من ممارسة التحرير. إنّه الشغل الشاغل للإنسانيّة الشاهدة على تجربتها مع الله. والكفاح من أجل التحرير وجهان لعملة واحدة.

٥- ولهذا، فعلى الكنيسة الآسيويّة، أن تتنازل عن تحالفاتها مع السلطة، لتجد مرّة أخرى تأثيرها المفقود. وعليها أن تتواضع بالقدر الكافي، لتتعمّد في نهر الديانة الآسيويّة، وأن تتماسك لتعتمد على صليب الفقر الآسيويّ. إنّ خوفها من فقدان هويّتها، يؤدّي بها إلى الارتماء في أحضان سلطان المال. إنّ لاهوت السلطة والسيطرة، ومنهج الأداتيّة، عليهما أن يتركا مكانة للاهوت التواضع والانغماس والمشاركة.

٦- إنّ بحثنا اليائس عن وجه المسيح الآسيويّ لن يكتمل، إلّا إذا اشتركنا مع آسيا في بحثها هي عنه في أعماق الأديرة، حيث الدين والفقر يجدان جذورهما المشتركة هناك: في الله الذي أعلن أنّ «العدوّ هو سلطان المال» (متّى ٦/ ٢٤).

٧- ما المكان الأنسب لمثل هذه الممارسة؟

ليس بالطبع الحياة المسيحيّة المعاشة في حضن الكنيسة وفي حضور غير المسيحيّين. إنّها اختبار العلاقة بالله - الذي يشكّل الوجه الآخر لاهتمام البشريّة - التي يعيشها شعب الله الخاصّ، خارج حدود الكنيسة.

إنّ الكنيسة مدعوّة إلى أن تفقد نفسها، في مشاركة كاملة، مع غير المسيحيّين. ومعنى ذلك، أنّ اللاهوت في آسيا هو الرؤية المسيانيّة لخبرة التحرير غير المسيحيّة.

الباب الرابع

موقع الأديان والثقافات غير المسيحية في تطور لاهوت العالم الثالث(*)

(*) لا زال العالم الثالث يتخبّط في مشاكله الدينيّة والعرقيّة والقبليّة في وقت يكتسح فيه العالم الأوّل والشركات العابرة للقارّات الدول الوطنيّة في العالم الثالث، وهذا ما اصطُلِح على تسميته «العولمة». إذ يفرض العالم الأوّل بإمكاناته التكنولوجيّة العالميّة وشبكات المعلومات والإنترنيت ثقافته وقِيَمه التي ليست بالضرورة قِيَمًا بنّاءة، بل تعرّض الثقافات والديانات المحلّيّة للتآكل والتبعيّة والتفسيريّة.

لاهوت الأديان: الحدود الحالية للأورثوذكسية

الأساس والخلفية: العالم الثالث «أفق لاهوتي»

مقدّمة

إنّ مصطلح «العالم الثالث» جديد تمامًا في علم اللاهوت، كما أنّه جديد على آذان شعب الله. فهو يشير إلى أبناء وبنات يعقوب الجَوْعى - في كلّ مكان وزمان - الذين يرتحلون من مكان إلى مكان بحثًا عن الخبز في بلد غنيّ، ويتحوّلون فيه إلى عبيد[1]. وبتعبير آخر، فإنّ اصطلاح «الغالم الثالث» ليس مجرّد قصّة تذكّرنا بتاريخ علاقة الشمال بالجنوب، أو علاقات الشرق بالغرب، بل إنّه مصطلح يذكّرنا بما يحدث دائمًا، وفي كلّ مكان تسود فيه التبعيّة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، باسم العنصر أو الطبقة الاجتماعيّة، أو باسم الجنس.. إلخ. إنّ مركز الثقل لعمل «كلام على الله» في العالم الثالث، ينبغي أن يكون تعبيرًا عن اقتحام العالم الثالث هذا بصفته «شعب جديد» يعلن حضور الله المحرّر

(١) يُشبّه المؤلّف سكّان العالم الثالث في عصرنا بأبناء يعقوب في العهد القديم، حينما لجأوا إلى مصر، البلد الغنيّ في ذلك العصر، ليحصلوا على قوتهم... ثمّ استقرّوا فيها واستعبدوا للمصريّين حتّى حرّرهم الربّ بذراع قويّة على يد موسى النبيّ.

الذي يؤنسن العالم القاسي.

ولكن مهلًا، فإنّ ظهور العالم الثالث ظهورًا مفاجئًا على الساحة اللاهوتيّة، هو ظهور مفاجئ أيضًا على العالم غير المسيحيّ[٢]. لأنّ فقراء الربّ في غالبيّتهم الساحقة، يدركون هدفهم النهائيّ، ويجسّدون كفاحهم من أجل التحرير، من خلال اللغة التي تعبّر عنها أديان وثقافات غير مسيحيّة. حينئذ، وعليه، فإنّ أيّ لاهوت لا يتحدّث من خلال هذه الشعوب غير المسيحيّة، لن يكون إلّا تعبيرًا أرستقراطيًّا، عن حقائق باطنيّة لأقلّيّة مسيحيّة. ولهذا السبب، نحتاج إلى «لاهوت أديان» يفجّر حدود الأورثوذكسيّة السائدة في فكرنا اللاهوتيّ، لندخل في إطار التيّارات المحرّرة للديانات والثقافات الأخرى. ونحن لا نستطيع إلّا إبداء الأسف، لأنّ اللاهوت الوحيد المنتشر في بلاد العالم الثالث الآن، محصور في الأصول اللاتينيّة المسيحيّة. وهذه الملاحظة لا نوجّهها ضدّ النموذج الأمريكيّ اللاتينيّ في حدّ ذاته، ولكن نوجّهها إلى ردّات الفعل المتناقضة، التي أثارها اللاهوت اللاتينيّ الأمريكيّ هذا في الكنائس الأفريقيّة والآسيويّة. فبعض لاهوتيّي التحرير في هذه الكنائس اعتقدوا أنّ باستطاعتهم نقل النموذج الأمريكيّ اللاتينيّ بحذافيره إلى محيطهم غير اللاتينيّ وغير المسيحيّ، مثل لاهوت «الانثقاف» عندنا، ممّا جعلهم يجدون أنفسهم في موقف الدفاع عن أنفسهم[٣].

---

(٢) لقد اكتشف المسيحيّون غربًا وشرقًا، أنّ غالبيّة دول العالم الثالث ليست بالضرورة مسيحيّة، وأنّ مسيحيّي العالم الثالث لا يعيشون الظروف نفسها في الكنائس الغربيّة، وأنّ هناك أقلّيّات مسيحيّة عليها أن تتعايش مع الأديان الأخرى، مثل الإسلام، أو البوذيّة، أو الهندوسيّة.

(٣) لقد شرحنا في ما سبق معنى الانثقاف، وحدوده، ومعنى التحرير، وآفاقه. وبالتالي، فإنّ تطبيق خبرة لاهوتيّي التحرير في أمريكا اللاتينيّة في بلادنا لن يتمّ بشكل ميكانيكيّ، وإلّا وقعنا في منهج التسطيح. فنحن في مصر=

ولقد حاولنا في إطار التشاور بين الآسيويّين في مؤتمر جمعيّة لاهوتيّي العالم الثالث المسكونيّة العام ١٩٧٩[٤]، أن نحذّر من المناقشات التي لا طائل منها. وتفادينا استخدام مقولتي «التحرير» و«الانثقاف»، وعرَّفنا اللاهوت بأنَّه اكتشاف الواقع المعاش أكثر منه ابتكار المقولات، أي إنَّه مشاركة مسيحيّة وشرح مسيانيّ لكلّ ما يحدث على أعمق المستويات لمجمل القِيَم الملموسة، حيث يكمن التديّن والفقر، كلّ منهما في بعده المحرّر، وحيث يتأسّسان في انسجام الواحد مع الآخر لمواجهة سلطان المال.

إلّا أنّ المناقشات التي جرت بعد ذلك، سرعان ما انزلقت إلى الصيغة القديمة، مختزلةً حقيقتي التديّن والفقر، إلى مقولتي الانثقاف والتحرير. ذلك رغم المحاولات التي بُذلت لإعادة تأكيد تطابق البُعد الانثقافيّ مع البعد المحرّر في التديّن كما في الفقر.

إنّ هذا الاستقطاب ما زال موجودًا حتّى الآن. فبعضهم يركّز على قطب الانثقاف، وبعضهم الآخر يركّز على قطب التحرير. وربّما وصلنا إلى هذا الحال، لأنّه في العالم الأوّل كما في العالم الثالث، لا يزال «لاهوت الأديان» و«لاهوت الثقافات»، شبه الاستعماريّ في حالة كمون. وهذا النوع من

=والعالم العربيّ علينا أن نستلهم المنهج الذي اتّبعه لاهوتيّو التحرير في أمريكا اللاتينيّة، مضافًا إليه الخبرة التي عرضناها في هذا الكتاب، حتّى نستطيع أن نشحذ الهمم لخلق الشروط الضروريّة لتنمية البذور الجنينيّة الموجودة في واقعنا، والمرشّحة لأن تتطوّر في الممارسة العمليّة والنظريّة بطريقة جدليّة، لتصبح لاهوتًا خاصًّا بنا، ونابعًا من ظروفنا التعدّديّة.

(٤) Virginia Fabella, éd, *Asia's Struggle for Full Humanity*, Orbis, Maryknoll, N.Y., 1980.

اللاهوت يمنع خطابنا الثوريّ من الوصول إلى قلوب الغالبيّة غير المسيحيّة في العالم الثالث. إنّها مشكلة يجب مناقشتها بصراحة ووضوح في كلّ كنائسنا.

وتفسيرنا هذه المشكلة يفترض أنّ كلّ الأديان، بما فيها الدين المسيحيّ، قد تكون علامة إيجابيّة للملكوت أو علامة مضادّة له في آن واحد. وأنّ الدفعة الثوريّة التي تمنح الوجود لأيّ دين كان، قد تكون عقبة أو معبرًا في آن واحد للوصول إلى صيغة إيديولوجيّة. كما أنّ وضع الدين في إطار مؤسّسيّ قد ينتج عنه تحديد فاعليّته والاحتفاظ بقوّته المحرّرة في آن واحد. كما أنّ الدين، أخيرًا، يمكنه أن يكون أداة قويّة للتحرّر كما الاستعباد في آن واحد(٥).

ومن الزاوية اللاهوتيّة البحتة، وانطلاقًا من آفاق العالم الثالث، فإنّ الاختبار الدينيّ له معنًى مزدوج: الخطيئة والنعمة هما جواب الدين عن ظاهرة الفقر(٦). والفقر في حدّ ذاته، له

---

(٥) إنّ هذه الحقيقة نعيشها بشكل يوميّ في بلادنا. فهناك من الشعب المتديّن العريق الذي يلهمنا كلّ يوم الثبات في الإيمان، والاقتداء به في سلوكه العمليّ. وهناك مَن نشمئزّ من طريقة ممارسته، وعرضه لتديّنه. وعلينا أن نصل إلى الأسباب الحقيقيّة التربويّة والاقتصاديّة والسياسيّة... إلخ التي تجعل من الدين طاقة منفّرة، ومعثّرة، وعنيفة، وسلبيّة، حتّى نضع يدنا على الطريق الصحيح لإصلاحها. وعلى مستوى الدول، علينا أن نحاور الدول الدينيّة مثل إيران، والسودان، والجزائر، وبورنودي، التي رفعت شعارات دينيّة برّاقة ما زالت بعيدة عن النموذج الذي نبحث عنه في التعامل مع الدين. وعلينا أن نكتشف الأسباب ونحلّل النتائج حتّى نجعل من الدين طاقة محرّرة فعلًا. (راجع: فهمي هويدي - ميلاد حنّا - حيدر إبراهيم).

(٦) أنظر كتاب يوسف القرضاوي، عن الفقر..

حينما يدفع الدين المسيحيّ والإسلاميّ كثيرًا من المؤمنين إلى اعتبار الفقر طريقًا للحياة، سواء طمعًا في الجنّة، أو زهدًا والتصاقًا بالله (المتصوّفة، الرهبان)، نجد مَن يستغلّ الدين للإثراء الحرام (كشركات توظيف=

معنى مزدوج: فيمكنه أن يعني انتزاع الملكيّة القسريّ من الجماهير انتزاعًا يفرضه أصحاب مذهب اللذّة العطشى إلى التملّك، كما يمكنه أن يعني فضيلة الفقر الاختياريّ الذي يكتفي فيه أصحابه بالضروريّ من القوت من دون زيادة.(٧)

ونحن نعلم أنّ هذا المعيار غير مقبول عالميًا، كما ازدواجيّة معنى الظاهرة الدينيّة التي لا يقبلها كثير من اللاهوتيّين، فما زالت الرؤية ذات البعد الواحد للدين مسيطرة، ممّا يؤدّي إلى الاستقطاب في الكنيسة. فتارة تميل الكنيسة إلى لاهوت «المسيح ضدّ الأديان»، وتارة أخرى تميل إلى لاهوت «المسيح مع الأديان»، وما الهوّة التي تفصل بين لاهوتيّي التحرير ولاهوتيّي الانثقاف، إلّا تعبيرٌ جديدٌ عن هذا الاستقطاب الذي تعاني منه الكنيسة. والتاريخ يقدّم إلينا أمثلة أخرى عن هذا الاستقطاب حدثت في الماضي.

=الأموال، والتجّار) لأكل مال الأرامل واليتامى، للسحر والشعوذة وابتزاز الفقراء ماديًّا والانفصاميّين عقليًّا. والذين وصلوا إلى أعلى مراتب العلم (أطبّاء - مهندسون) ما زال إيمانهم طفوليًّا وقاصرًا عن فهم الدين فهمًا صحيحًا. فسلوكهم العلميّ جيّد جدًّا وسلوكهم الإيمانيّ يدعو إلى العجب العجاب.

(٧) Albert Tevoedjre, *Poverty, Wealth of Peoples*, Pergamon, New York, 1978.

أنظر الرسم البيانيّ التالي:

المسيح والأديان الأخرى: بانوراما تاريخيّة للاستقطاب

المسيح ضدّ الأديان	المسيح مع الأديان
منذ القرن السادس عشر المسيح الاستعماريّ للمرسلين الغربيّين الأوائل عن طريق غزو الأديان غير المسيحيّة التي كانت مرتبطة بالفقر الأخلاقيّ الذي كان يسود الشعوب المستعمرة. وكانت وسيلة الغزو، الشكل الحضاريّ الغربيّ.	**منذ القرن التاسع عشر** المسيح الغنوصيّ للاهوتيّين الهنود وبداية نظريّة اكتمال الأديان. تجاهل الربط بين الدين والفقر الماديّ.
نهاية الستّينيّات من القرن العشرين مسيح الاستعمار الجديد لدعاة التنمية، يغزو الأديان غير المسيحيّة، المرتبطة بالفقر الماديّ للشعوب النامية - وسيلة الغزو هي النموذج الغربيّ للتنمية.	**نهاية الستّينيّات من القرن العشرين** المسيح الأشرميّ Ashramique للرهبان والنسّاك يتجسّد في الممارسات التقليديّة للفقر في الصورة الدينيّة. أي القبول الاختياريّ بالفقر الماديّ (الرهبنة - التخلّي) - جهل الصلة بين الدين والفقر الهيكليّ.

أوّلًا- موقف لاهوتيّي التحرير من الدين: الطابع الغربيّ الاستعماريّ

إنّ هذا التعارض بين «لاهوت» المسيح ضدّ الأديان و«لاهوت مسيح الأديان» ظاهر للعيان بين التيّارات اللاهوتيّة في أمريكا اللاتينيّة. لكن أغلب روّاد هذا اللاهوت، خاصّة ذوي الفطنة منهم، مثل غوستافو غوتييريز[(٨)] Gustavo Gutierrez، وأصحاب النظريّات الأكثر دقّة مثل جون لويس سيغوندو[(٩)] Juan Luis Segundo، اعتبروا الدين ظاهرة مزدوجة المعنى دائمًا. كما اعترف المجتمعون في مؤتمر الـ eatwot في ساوباولو، بأبعاد الدين الاستعباديّة والمحرّرة.[(١٠)]

وقد وضّح غوتييريز ذلك، بإشارته إلى التعارض القائم بين «التديّن الشعبيّ» و«الإيمان المحرّر».[(١١)]

كما ثمّة في أمريكا اللاتينيّة نفسها نوع من لاهوت «المسيح ضدّ الأديان»[(١٢)]. وانتشر هذا النوع في بعض الدوائر اللاهوتيّة القليلة في آسيا. وهذه الدوائر النشطة نسبيًّا، تتلقّف مثل هذا

---

(٨) راجع: الأب وليم سيدهم، **لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة، نشأته، وتطوّره، مضمونه**، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٥٩.

(٩) **المرجع السابق**، ص ١٦٠.

(١٠) Luis A. Gomez de Souza, «Structures and Mechanisms of Domination in Capitalism», dans *The Challenge of Basic Christian Communities*, Sergio Torres and John Eagleson, eds. Orbis, Maryknoll, N.Y., 1981, p. 16.

(١١) Gustavo Guttierrez, «Irruption of the Poor in Latin America and the Christian Communities of the Common People», dans Torres and Eagleson, *Challenge*, pp. 113-114.

(١٢) يعتبر المؤلّف بعض تيّارات لاهوت التحرير الأمريكيّ التي تبنّت النظرة الماركسيّة للدين بوصفه أفيونًا للشعب كما تعتبر هذه التيّارات المسيح نفسه جزءًا من العقيدة الماركسيّة بصفته ثائرًا يرفض الدين، وهكذا تقف ضدّ الأديان الأخرى. وهذا مرفوض.

اللاهوت من دون تمحيص، بل تُساهم بطريقة فعّالة في نشره بآسيا. وقد لا نعي نحن في آسيا أنّ هناك تيّارين كبيرين داخل لاهوت التحرير الأمريكيّ اللاتينيّ. الأوّل يغلب عليه الطابع الماركسيّ، والثاني يغلب عليه الطابع الرعويّ المتأصّل في الثقافات الشعبيّة.(١٣)

وعلى الرغم من تقديرنا هذين التيّارين، فإنّ النظريّة التي تنادي بأحاديّة البعد الدينيّ الواحد للدين، ونعني بها الماركسيّة بالتحديد، وهي واحدة من هذين التيّارين، تتسبّب بإثارة بعض المشاكل. ويعتبر جوزي ميراندا José Miranda خير ممثّل لهذه النظريّة الأخيرة في آسيا(١٤). إذ يرى في الدين شرًّا يجب استئصاله، لأنّه هروب من الواقع، وتشييء للمطلق. وهو إسقاط لما تعانيه الذات وتبرير الأمر الواقع، كما أنّ الدين يؤدّي إلى اغتراب الشخص اغترابًا كلّيًّا، وإلى إثبات عدم إمكانيّة تحقيق العدالة بين الناس. كما أنّ الدين هو عبارة عن رؤية دائريّة قدريّة إلى الحياة، تحجب صوت المطلق الذي يصرخ في الإنسانيّة المعذّبة. إنّ كلّ هذه النعوت جعلت ميراندا ينكر إمكانيّة ما نسمّيه الالتزام المسيحيّ.(١٥)

وحتّى سوبرينو Sobrino، الأكثر اعتدالًا، يتحدّث عن الدين بنبرة مشابهة، إذ يعتبر الدين تدهورَ الإيمان.(١٦)

---

(١٣) Juan Carlos Scannone, «Theology, Popular Culture and Discernment» dans *Frontiers of Theology in Latin America*, Rosino Gibelli, éd., Oribis, Maryknoll, N.Y., 1979, p. 221.

(١٤) أحد تيّارات لاهوت التحرير المتطرّف النظرة، وهو يشكّل تيّارًا محدودًا للغاية في مجمل تيّارات لاهوت التحرير.

(١٥) José Miranda, *Being and the Messiah: The Message of St. John*, Orbis, Maryknoll, N.Y., 1977, pp. 39-42.

(١٦) Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads*, Orbis, Maryknoll, N.Y., 1978, pp. 275-280.

إنّ هذه النظريّة ليست من صنع أمريكا اللاتينيّة في الأصل، بل هي نتيجة تقابل اتّجاهين فكريّين أوروبّيين، تمتدّ جذورهما إلى العصر الذي كان فيه الغرب أقلّ احتكاكًا بهياكل وتاريخ الثقافات غير المسيحيّة المعقّدة. ولكنّ سخرية القدر، جعلت الآسيويّين المنشغلين بقضيّة التحرير، يُسلّمون بمثل هذه النظريّة. وبالإضافة إلى أنّها غربيّة، فهي استعماريّة أيضًا. علمًا بأنّ معتنقي هذا الاتّجاه من الآسيويّين هم من دولة الفلبّين.

وإذا رجعنا إلى معنى كلمة «دين religion» في الغرب، باللغة الإنجليزيّة والفرنسيّة، وربّما في اللغات الحديثة الأخرى، نجد جذورها في طبعة الكتاب المقدّس اللاتينيّة المعروفة باسم Vulgate. الطبعة الشعبيّة هذه ترجمت كلمة «threskeia» اليونانيّة إلى كلمة religio اللاتينيّة. ومنها جاءت الكلمة الفرنسيّة religion والكلمة الإنجليزيّة أيضًا religion.

ونجد في رسالة يعقوب الكلمة نفسها باليونانيّة فصل (١/ ٢٦) وما بعدها، تتحدّث عن «الدين النقيّ». وفي (أعمال الرسل ٢٦/ ٥) نجد الكلمة نفسها باللغة اليونانيّة المقصود بها في الظاهر «الدين اليهوديّ».

ونجد الكتّاب اللاتين الذين حاولوا الدفاع عن الدين المسيحيّ على غرار الكتّاب الذين كتبوا باللغة اليونانيّة للدفاع عن المسيحيّة، استخدموا كلمة «الدين الحقيقيّ» vera religio ضدّ كلمة «الدين الخطأ» falsa religio. هذا الاعتقاد بأنّ هناك دينًا حقيقيًّا وآخر خطأ سيأخذ شكلًا عدوانيًّا بسبب الأزمات التي عاشتها المسيحيّة مع اليهوديّة والإسلام.

إنّ علم الإرساليّات الرومانيّ الكلاسّيكيّ (المرحلة الأولى + المرحلة الثانية في الرسم البيانيّ، رقم ٢) وضع المسيح ضدّ الأديان الأخرى، وقد قصد بالأديان الأخرى «الأديان الخطأ».

إلّا أنّ بعض لاهوتيّي التحرير المعاصرين، ذهبوا إلى أبعد من ذلك، حينما وضعوا «المسيح ضدّ كلّ الأديان» في حدّ ذاتها (المرحلة ٣ في الرسم البيانيّ). وهنا تكمن الاستمراريّة مع التعارض بين الاتّجاه القديم والحديث لهذا التبشير الإنجيليّ المحافظ في آن واحد.

ويبدو أنّ جذور التصوّر الضيّق للدين الذي يستخدمه بعض لاهوتيّي التحرير، يونانيّة أكثر منها لاتينيّة، لأنّ معظم الكتّاب اليونان المدافعين عن الدين المسيحيّ مالوا إلى منازلة الديانة الوثنيّة لاهوتيًّا، ليستخرجوا منها العنصر الفلسفيّ فقط. هذا في الوقت الذي رفضوا فيه الديانة الوثنيّة لأنّها لا تتّفق مع العقيدة المسيحيّة. ويمكن القول إنَّ الاتّجاه إلى استخدام الصيغ الدينيّة الكامنة في بعض أوجه الوجود الإنسانيّ، عن طريق تقديسها من جهة، وعلمنتها من جهة أخرى، اللتين نعتبرهما وجهين لعملة واحدة، هو اتّجاه ليس غريبًا على التقاليد الغربيّة.

وقد برهن اللاهوتيّ اللامع شيليبيكس Schillebeeckx بطريقة مقنعة أنّ ظاهرة العلمنة الحديثة نفسها، بدأت ترتسم معالمها في الظلال المقدّسة لكاتدرائيّات العصور الوسطى.(١٧)

ولم يظهر هذان الاتّجاهان اللذان أثّرا في فهم لاهوتيّي التحرير الدينَ، إلّا في المائة سنة الأخيرة. وقد وجد رفض الدين فلسفيًّا، الذي تميّزت به بعض الحركات الفكريّة الأوروبيّة (فلسفة الأنوار - الثورة العلميّة - العقلانيّة) صياغته الإيديولوجيّة واللاهوتيّة عند اثنين من مفكّري الغرب المشهورين بنظرتهم الجدليّة، وهما: كارل ماركس وكارل بارت، فالمادّيّة الجدليّة

---

(١٧) Edward Schillebeeckx, *God the Future of Man*, Sheed & Ward, New York, 1968, pp. 57-58.

عند ماركس تعتبر الدين معارضًا للثورة. واللاهوت الجدليّ عند كارل بارت يضع الدين معارضًا للوحي. وفي منظومتيهما الفكريّتين، يمثّل الدين عائقًا أساسيًّا للتحرير عند الأوّل، وعائقًا أساسيًّا لبلوغ الخلاص عند الثاني. وبمعارضة كارل بارت الموقف الحلوليّ الذي استلهمه أوتو Otto[١٨] من شلايرماشر[١٩]، والذي يُسلِّم بوجود «حاسّة دينيّة مسبقة» لدى الإنسان، فإنّ بارت وضع الأساس لقيام لاهوت إنجيليّ يحصر معنى كلمة «دين» في كونها احتكارًا لله وتجديفًا عليه، أو على الأقلّ هي محاولة ذلك. كما أنّ تفاسير الكتاب المقدّس البروتستانتيّة الرائدة في هذا المجال، والتي كانت قد بدأت قبل مشروع الكاثوليك في القيام بدراسات كتابيّة، وساعدت على بدايتها، تحمل ثقل هذا الافتراض. فمثلًا كيتل Kittel[٢٠] قام بدراسة حول عدد المرّات التي وردت فيها كلمة «دين» ومرادفاتها في **العهد الجديد** فوجدها نادرة للغاية. راجع كلمات: deisidaimonia وthreskeia وختم دراسته بقوله إنّ تصوّر كلمة «دين» (كما يعرفها التقليد اللاهوتيّ) غريب عن **الكتاب المقدّس**. كما أنّ اللغة الأمّ لمؤلّفي **العهد الجديد**، لا تعرف معادلًا لغويًّا

(١٨) رودولف **أوتو** Otto فيلسوف ألمانيّ تخصّص بتاريخ الأديان، ولد العام ١٨٦٠ ميلاديّة، ألّف كتابًا اسمه المقدس العام ١٩١٧. كان له أبلغ الأثر، بخاصّة حول ما كتبه عن «الشعور الدينيّ» الذي قام بوصفه وصفًا دقيقًا في هذا الكتاب موضحًا طابع الشعور اللاعقلانيّ هذا والمزدوج المعنى. تأثّر بأفكار شلايرماشر.

(١٩) **شلايرماشر** Schleiermacher لاهوتيّ بروتستانتيّ ألمانيّ. ولد العام ١٧٦٨، تأثّر بأفكار سبينوزا وفيخته، جعل من شعور الإنسان بارتباطه بقوّة لانهائيّة (الله) جوهر الشعور الدينيّ لدى الإنسان. مات ١٨٣٤ في برلين.

(٢٠) Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1971, vol. 2, p. 20, vol 3, pp. 123-138, vol. 3, pp. 155ss., 175, 181.

لهذه الكلمات اليونانيّة.(٢١)

هذه الملاحظة تنطبق على كلّ الأديان الشرقيّة، وكان من الطبيعيّ أن تثير الشكّ في مفهوم الدين ذاته كما هو مستخدم هنا. وبالتالي لا نتعجّب من عدم وجود كلمة «دين» religion في غالبيّة القواميس الجيّدة السمعة الخاصّة بالكتاب المقدّس، مثل قاموس دي فور *Dufour* وباوير *Bauer* كما أنّ غياب هذه الكلمة يفترض عدم الاعتداد بها لأنّها لا تعبّر بدقّة عن الحقيقة الكتابيّة. ولسوء الحظّ، فإنّ كلّ المعتقدات الخلاصيّة غير المسيحيّة تُعامل من منطلق كلمة «الدين».

أمّا التيّار المناضل في لاهوت التحرير، فيعتبر أنّ النظرة البارتيّة إلى الدين تتّفق مع نظرة كارل ماركس إلى الأديان والثقافات، علمًا بأنّ كلًّا من ماركس وبارت يمثّلان الفكر المتمركز حول أوروبّا. وبالرغم من أنّ بعض النقّاد في أمريكا اللاتينيّة نجحوا في تعدّي التحليل الماركسيّ، ووصلوا إلى نتائج أبعد منه، مثل أنّ الدين يمكنه أن يصبح «خميرة للتحرير وليس أفيونًا للشعب»، إلّا أنّ هذا النقد ينقصه اللمسة الآسيويّة لاستبعاد الآثار الغربيّة عن هذه الرؤية الجديدة للماركسيّة.(٢٢)

إنّ ماركس الذي لا يمكن التقليل من مساهمته التي أسداها إلى العديد من أمم العالم الثالث بشأن تحريرها، سيظلّ دائمًا رجل عصره، ونتاجًا لبيئته، إذ هو أوروبّي ينتمي إلى القرن التاسع عشر. يقول ديان بول Diane Paul المتخصّص الذي درس الأفكار المفترضة عن العنصر والطبقة عند ماركس وأنجلز: «كان

---

(٢١) Antonio Pérez-Esclarin, *Atheism and Liberation*, Orbis, Maryknoll, N.Y. 1978, pp. 160-161.

(٢٢) Diane Paul, «In the Interest of Civilization: Marxist Views of Race and Culture in the Nineteenth Century», *Journal of the History of Ideas*, 42, 1981, 138-139.

موقفهما موقفًا نمطيًا لأوروبّيي القرن التاسع عشر، ومهما كانت إيديولوجيتهما، فإنّ كلًّا منهما يفكّر من منطلق هرميّ للثقافات، واضعين ثقافتهما، في القمّة بطبيعة الحال. وقد لجأا أحيانًا إلى علم البيولوجيا ليضيفا أساسًا علميًّا إلى تصنيفهما المجتمعات من الأعلى إلى الأدنى».(٢٣)

ويعترف المنظّر الماركسيّ الإيطاليّ ليليو باسو Lelio Basso بصراحة منقطعة النظير، بهذا الوهن في النظرة.(٢٤)

وأسمح لنفسي بعرض بعض ملاحظاته الصائبة: إذ نجد في «بيان الحزب الشيوعيّ» الذي صاغه ماركس، فكرة «التقدّم» وفكرة «الحضارة» تتماهيان بكلّ بساطة، مع الرغبة في غربنة الشرق، ومدّ العمران إلى القرى، وجعل الفلّاحين بروليتاريّين. فكلّ ذلك مطلوب باسم الاشتراكيّة. والمطلوب في كتاب رأس المال هو تطبيق النموذج الأوروبّيّ في التصنيع الرأسماليّ في بقيّة العالم. إنّ هذا التطبيق مرحلة لا غنى عنها لبلوغ الثورة البروليتاريّة. وفي سبيل ذلك، رحّب أنجلز بالعدوان الأمريكيّ على المكسيك، كما رحّب بضمّ كاليفورنيا، المقاطعة الغنيّة إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة. كما صفّق لغزو فرنسا الجزائر، حتّى وإن غيّر رأيه لاحقًا. ومن المنطلق نفسه، رحّب ماركس نفسه بالغزو الإنجليزيّ للهند، لأنّ انهيار الحضارة الهنديّة القديمة، وسيطرة أوروبّا عليها، كانتا في نظر ماركس، الشرط الضروريّ لتنمية الثقافة الصناعيّة الحديثة وتكوين طبقة بروليتاريّة ثوريّة.

---

(٢٣) Lelio Basso, «La via non-capitalistica al socialismo» dans *Imperialismo e Rivoluzione Socialista nel Terzo Mondo*, S. Amin et al., éds. Franco Angeli, Milan, 1979, pp. 9-31.

(٢٤) Jean Ziegler, «Elementi di una teoria sulle società socialiste precapitaliste», dans Amin, *Imperialismo*, p. 42.

ولم يبالِ ماركس وأنجلز بالتفكير في إمكانيّة تحقيق الاشتراكيّة من دون المرور بالطريقة الغربيّة. وإن كان هذا الافتراض قد نوقش مطوّلًا، قبل قيام الثورة البلشفيّة في أكتوبر ١٩١٧، إلّا أنّ ماركس وأنجلز لم يتخلّصا من شوفينيّتهم الغربيّة.

ويبدو أنّ سياسة ما بعد ثورة أكتوبر اللينينيّة قد ساهمت في تثبيت هذا المفهوم لدى تيّار الماركسيّة الكلاسّيكيّة الأرثوذكسيّ، أي المطالبة بتحقيق الاشتراكيّة مرورًا بتطبيق النموذج الغربيّ على بقيّة بلاد العالم. ولمّا وصل لينين إلى قمّة السلطة، فلم يحاول الإسراع في تصنيع الاتّحاد السوفياتيّ وحسب، - على أساس رأسماليّة الدولة وليس على أساس النظام الرأسماليّ -، بل اجتهد في محاولة تطبيق الاشتراكيّة من أعلى، ولم يكن يثق بعمليّة تحقيق الاشتراكيّة من أسفل، انطلاقًا من القاعدة الشعبيّة وكان يبرّر ذلك بقول «لتسريع عمليّة التحوّل التاريخيّ». فكان لزامًا عليه أن يفرض كثيرًا من العناصر الغربيّة على الشعب من فوق، متجاهلًا الشعور الدينيّ والحسّ الثقافيّ عند هذا الشعب. وربّما تأثّر لينين بنظريّة تشرنيشيفسكي Tchernychewski، القائمة على تحطيم الطابع الآسيويّ عند الشعب الروسيّ. فقد أقام لينين اشتراكيّة تشبه «البلدوزر»، إذ سوَّتْ الهويّة الدينيّة والثقافيّة لشعب بأكمله بالأرض، بصورة لا رحمة فيها. وحين كان يتحدّث عن عالميّة الحركة البروليتاريّة التي كان لها ما يبرّرها في حدّ ذاتها، فإنّه كان في الواقع يطمح إلى تعميم النمط الغربيّ للبروليتاريا.

لقد فاق لينين، في هذا المجال، المرسلين المسيحيّين الغربيّين الذين كانوا يبشّرون بإنجيل عالميّ - وفي الواقع كانوا يبشّرون بطريقتهم الأوروبيّة الضيّقة الخاصّة بمفهومهم للإنجيل - ولم تختلف سياسة بريجينيف عن هذا النهج المفروض من أعلى.

ومع ذلك، فقد قدّم لينين عدّة تنازلات نظريّة أمام إمكانيّة

تحقيق الاشتراكيّة بطرق أخرى، هذا ما حدث في منغوليا على حدّ قول المحدّثين عن الماركسيّة. ونرى ألّا نضيّع الوقت في الدفاع عن مواقف كانت تمثّل عقليّة ذلك الزمان. فالآن على الماركسيّين أن ينقّوا الماركسيّة من تمركزها حول أوروبّا، ومن طابعها الثقافيّ الاستعماريّ. كما أنّ على الماركسيّة أن تراجع مفاهيمها عن الأديان والثقافات الأفريقيّة الآسيويّة، وأن تعترف بما في هذه الثقافات والأديان من قدرات محرّرة. كما أنّ على الماركسيّين أن يبتكروا الطرق المناسبة لأبناء البلد، في سبيل تحقيق هذه الاشتراكيّة.

ولدينا أمثلة على تكييف الماركسيّة مع الحياة الحديثة. مثل ما فعله ماركوف Markov وإرنست Ernst وآخرون من المفكّرين الماركسيّين المنتمين إلى مدرسة ليبزج Leipzig، كما أنّ لدينا أمثلة المجتمعات ما قبل الرأسماليّة الموجودة في أفريقيا.(٢٥)

ومن جهة أخرى، فإنّ ممارسة الأفارقة أنفسهم السياسيَّة قد سبقت كلّ هذه التصحيحات. فماركسيّة أميلكار كابرال Amilcar Cabral تعدّ مثلًا جيّدًا لذلك(٢٦). كما يمكننا أن نذكر أسماء لوممبا ونيكروما بالإضافة إلى هوش مِنه في آسيا.

لقد كتب هؤلاء الرجال قليلًا، ولكنّهم خلّفوا الكثير بممارستهم إلى خلفائهم. وهذه الخبرات تعتبر ميدانًا مناسبًا للبحث لدى مَن يتطلّعون إلى صياغة لاهوت تحرير للأديان والثقافات.

---

(٢٥) Patric Chabal, «The Social and Political Thoughts of Amilcar Cabral: A Reassessment», *Journal of Modern African Studies*, 19, 1981, 31-56.

(٢٦) أنظر مثلًا عنصريّة لو بن Le Pen في فرنسا ضدّ الأجانب، والعرب بصفة خاصّة؛ الحرب العنصريّة في البلقان بين الصرب والألبان، وبين الهندوس والمسلمين، وبين قبائل التوتسي والهوتو في بوروندي.

إنّ النقد الإفريقيّ الآسيويّ هذا للاتّجاه الغربيّ الماركسيّ يحمل نقدًا ضمنيًّا للتيّار النضاليّ داخل لاهوت التحرير الأمريكيّ اللاتينيّ، الذي يتموقع في الخطّ المنهجيّ للماركسيّة الغربيّة نفسه. كما يعدّ مكملًا، من الزاوية الثقافيّة للاهوت الأوروبّيّ. وللعلم، فإنّ المحيط الثقافيّ اللاتينيّ الماركسيّ الذي أثّر في لاهوتيّي التحرير في أمريكا اللاتينيّة، لا يسمح للشخصيّة الأثنيّة للأقلّيّات العنصريّة، بالتعبير عن نفسها، في إطار اللاهوت التحريريّ. فالأميرنديون والسود والآسيويّون، وتبلغ نسبتهم في أمريكا اللاتينيّة خمس السكّان، وفي بعض المناطق يشكّلون أغلبيّة لا يستهان بها[٢٧]، ما زال تأثيرهم في الهياكل الكنسيّة الجديدة للجماعات القاعديّة المسيحيّة ضئيلًا جدًّا. ورغم أنّنا نتّفق مع الماركسيّين في قولهم بأنّ إثارة الأزمة بين الصراعات الأثنولوجيّة والصراعات الطبقيّة، قد تعطّل التحرير الشامل لشعب ما، إلّا أنّ هذا التخوّف، إذا اقترن بالاتّجاه الماركسيّ الذي يخلط بين مفهوم الشموليّة ومفهوم الغرب، يمكن أن يكون حجّة لتقوية النزعة اللاتينيّة. كما علينا أن نعترف بأنّ العنصريّة تظلّ مشكلة معاصرة، وليست حقيقة ملازمة للظاهرة الاستعماريّة فقط. ولن نجد غرابة حين نلاحظ أنّ الماركسيّ ليشوتز Lischutz نفسه الذي يسلّم بأنّ هذه المجموعات الإثنيّة غير اللاتينيّة يمكنها إنشاء جمهوريّات مستقلّة مبنيّة على وحدة اللغة. إلّا أنّه، من جهة أخرى، لا يتخيّل قيام أمّة اشتراكيّة في أمريكا اللاتينيّة بمعزل عن العنصر الإسبانيّ الأمريكيّ، لأنّه لم يتخلّص بعد، من شبح النموذج السوفياتيّ. هذا النموذج الذي ما زال يحتفظ بالطابع الاستعماريّ الثقافيّ واللغويّ الروسيّ.

---

(٢٧) Chertina, «The Bourgeois Theory of Modernization and the Real Development of the Peoples of Soviet Central Asia», *Soviet Review*, 22, 1981, 77-78.

وفي النهاية، نجد أنّه كان من الطبيعيّ أن يناقش المشاركون في مؤتمر ساو باولو هذه القضيّة الشائكة، ولكنّهم تجنّبوا الحديث عنها إلّا بالإشارة، في بيان المؤتمر الختاميّ.

ثانيًا- التحرير والانثقاف: تاريخ علاقة متوتّرة

يتعرّض بعض اللاهوتيّين المتحمّسين للتيّار الانثقافيّ لأحكام عنيفة في إطار النقاش حول العلاقة المتوتّرة بين تيّارَي التحرير والانثقاف. ويعرض الرسم البيانيّ (رقم ٢). الأشكال الثلاثة المتعاقبة التي تعبّر عن الرؤيتين اللاهوتيَّتين المسيانيّتين: «لاهوت المسيح ضدّ الأديان» و«لاهوت المسيح مع الأديان». وسنوضح هنا أهمّ نقاط المراحل الثلاث، كما جاءت في الأشكال الثلاثة:

فالمرحلة الأولى تتطابق مع عصر التوسّع الأوروبّيّ وامتدادات الكنيسة خارج أوروبّا. وفيها يُعلَن المسيح في هذه المرحلة الاستعماريّة، وهو يخوض حربًا على الأديان الكاذبة في إطار دول العالم الثالث. علمًا بأنّ دي نوبيلي وريتشي نفسيهما، لم يعارضا هذا اللاهوت «لاهوت المسيح ضدّ الأديان». ولكنّهما احتجّا على سياسة فرض الحضارة الغربيّة وسيلةً لاعتناق المسيحيّة، ورغم احتجاجهما، تابعت هذه السياسة نهجها وظلّت حتّى يومنا هذا، وإن اتّخذت أشكالًا أكثر فطنة (مرحلة ٢ + ٣). وقد يكون الاختراق اللاهوتيّ قد بدأ في القرن التاسع عشر مع ظهور شكل المسيح الغنوصيّ في المؤلَّفات الهندوسيّة وبعض المؤلَّفات المسيحيّة.[٢٨]

---

(٢٨) M.M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, SCM Press, London, 1969, et S.J. Samartha, *The Hindu Response to the Unbound Christ*, CLS, Madras, 1974.

إنّ بعض اللاهوتيّين المسيحيّين سبقوا الاعتقاد الرسميّ الذي ساد بعد مؤتمر لامبيت Lambeth[٢٩] العام ١٩٣٠، والمجمع الڤاتيكانيّ الثاني (١٩٦٣-١٩٦٥)، اللذين اعتبرا المسيح مكمّلًا لكلّ ما جاء في سائر الأديان الأخرى. كما يُعتبر المسيح اكتمالًا نهائيًّا لكلّ توق إنسانيّ إلى الفداء. ولكنّ نظريّة «استكمال سائر الأديان»، حتّى في صياغتها اللاحقة على المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، مليئة بالإشكاليّات اللاهوتيّة. ويكفينا هنا أن ننوّه بأنّها تعبّر عن رؤية نظريّة مجرّدة. إذ تستبعد من آفاقها اللاهوتيّة موضوعًا جوهريًّا يجب أن يتضمّنه كلّ لاهوت أصيل، وهو موضوع الفقراء.

فهل يمكن الحديث عن تاريخ يسوع من دون ذكر إله الفقراء، أو من دون الحديث عن عمل الله مع الفقراء؟ أو الحديث عن إله من أجل الفقراء؟ إنّ علاقة الأديان بالفقراء لم تجذب الأنظار إليها إلّا في الستّينيّات من القرن العشرين. ظهر هذا الاهتمام حينما بدأ الناس يدركون الأوضاع المزرية التي يعيشها سكّان العالم الثالث.

ونصل بذلك إلى **المرحلة الثانية**، بصيغتها المعبّرة عن الرؤيتين اللاهوتيّين: أ- مسيح الاستعمار الجديد الذي يظهر على الساحة في شخص المرسل الذي يقود سيّارة جيب Jeep. فالحضارة الغربيّة وصلت إلى مرحلة يمكن أن تفسح فيها المجال للتنمية بمفهومها الغربيّ. هذه التنمية هي الأسلوب الجديد المقترح لحضور المسيح الخلاصيّ. إذ إنّ الأديان الأخرى كانت تُعامل على أنّها أحد أسباب تخلّف العالم الثالث. وبالتالي كيف

---

(٢٩) عُقد هذا المؤتمر في قصر Lambeth، وهو مقرّ رئيس أساقفة كانتربري الأنجليكانيّ منذ سبعة قرون من الزمن، وأكّد أنّ المسيحيّة تحتوي على كلّ ما جاء في الأديان الأخرى.

تستطيع هذه الأديان أن تنتزع الفقراء من ظروفهم المتخلّفة؟ وتدعيمًا لهذه النظرة إلى الاستعمار الجديد، ثمّة حجّة أنّ التكنولوجيا والتقدّم هما منتجات مسيحيّة صرفة، موجّهة إلى تحرير الشعوب غير المسيحيّة، من تقاليدها الخرافيّة. هذه الأفكار نجدها عند فان لفيفين، وبيرو وجدو[٣٠]. ولم يوجد إلّا القلائل الذين كان بإمكانهم أن يتصوّروا أنّ الرؤى غير المسيحيّة يمكنها أن توفّر فلسفة تنمويّة أكثر ملاءمة. وتُعتبر حركة السارفودايا Sarvodaya خير شاهد على ذلك، في مراحلها الأُوَل.

ب- «لاهوت مسيح الأديان»، فقد وفّر معادلًا للفكر الذي كان موجّهًا تمامًا إلى التنمية الاستعماريّة الجديدة. ويتأصّل هذا اللاهوت في «الأشرمات»[٣١] العديدة ashrams وما شابهها،

---

(٣٠) A.T. Van Leeuwen, *Christianity in World History: The Meeting of Faiths of East and West*, Edinburgh House, London, 1964.
Piero Gheddo, *Why is the Third World Poor?* Orbiss, Maryknoll, N.Y., 1973, pp. 30-37.
E.F. Schumacher, *Small is beautiful. Une société à la mesure de l'homme*, Seuil, Paris, 1978.
K. Ishwaran, «Bhakti Tradition and Modernization: The Case for Lingayatism», *Journal of Asian and African Studies*, 15, 1980, 72-82.

(٣١) معنى كلمة أشرم ashram في اللغة الهندوسيّة البدائيّة «صومعة»، مثل صوامع الرهبان عندنا في مصر. إذ كانت مكانًا خاصًّا يقوم الراهب فيه بالتمارين النسكيّة. وكان موقعها في الغابة أو خارج نطاق القرى. وكان الحكماء ينسحبون إلى هذه الصوامع مع بعض التلاميذ «المريدين» ليمارسوا التأمّل، أو التفكير الفلسفيّ، أو ممارسة «اليوغا». ومع التطوّر الذي حدث في العصر الحديث تحوّل معنى كلمة أشرم - مع احتفاظها بهدفها الأساسيّ - إلى مكان يتمّ فيه ممارسة التأمّل، والقيام بعمل التمارين الروحيّة. وانتشرت الأشرمات حتّى وصلت إلى الغرب الأوروبّيّ. وتطلق كلمة «أشرم» على المؤسّسات التي تحتوي على مجمع من المساكن والأنشطة المختلفة المتكاملة الملحقة به أيضًا. في اللغة الهندوسيّة العاديّة تطبّق كلمة «أشراما» ashrama على المراحل الأربع أو=

الموجودة منذ عشرات السنين. والحياة في الأشرمات، ونظيرها في الثقافات المختلفة، تجسّد روح التخلّي الكائنة في قلب كثير من هذه الثقافات، كما أنّها تعبّر عن التضامن مع الفقراء ومع دياناتهم. إنّ التقدّم المادّيّ لا يعني بالضرورة تنمية الإنسان، كما لا يعني الفقر المادّيّ في حدّ ذاته، إفقارًا للقِيَم الإنسانيّة. فمسيح الأشرمات (les ashrams) لا يهاجم الفقر المادّيّ ولا التقدّم المادّيّ. ولكنّه يهاجم الأسباب العميقة التي تؤدّي إلى التطرّف

=حالات الحياة المتتالية عند الهنديّ بحسب «طبقته» Caste، وكما هي محدودة في النصوص الكلاسّيكيّة الخاصّة بالـ «Dharma» مثل قوانين «مانو» Manou. فكلّ فرد بحسب طبقته مفروض عليه «جهد موجّه» effort orienté، وهذا هو المعنى الحرفيّ لكلمة «أشرم». فالديانة الهندوسيّة تقدّم نفسها على أنّها «النظام» الذي يحكم كلّ كائن بحسب ترتيبه الطبقيّ، والذي يحدّد له «المجهود المُعيَّن» الواجب القيام به، في كلّ مرحلة من مراحل حياته أي (الأشراما).

أمّا المراحل الأربع فهي:

المرحلة الأولى: مرحلة الدراسة أو البرهمانيّة. الواجب المفروض على الفرد في هذه المرحلة هو دراسة كتب الفيدا *Veda* تحت إشراف أحد المعلّمين.

المرحلة الثانية: هي مرحلة «ربّ الأسرة»، وتتلخّص واجباته الأساسيّة في إتقان عمله، والاهتمام بعائلته، وتنفيذ الطقوس الدينيّة الخاصّة به والمحافظة على علاقاته الطبقيّة.

المرحلة الثالثة: هي الانسحاب إلى الغابة، والانسحاب من الحياة، لكن يستمرّ في ممارسة الطقوس الدينيّة المفروضة عليه مع زوجته.

المرحلة الرابعة والنهائيّة: هي التخلّي النهائيّ عن كلّ شيء، وتجدر الإشارة إلى أنّ المراحل الثلاث الأوَل هي التي يمرّ بها الإنسان العاديّ. أمّا المرحلة الرابعة فهي مؤسّسة نسكيّة موازية للمجتمع الهندوسيّ. وظلّ العمل بالمراحل الأربع حتّى القرن الثامن الميلاديّ، إذ سمح فيه الانتقال مباشرة من المرحلة الأولى إلى المرحلة الرابعة من دون المرور على المرحلتين الثانية والثالثة. وفي أيّامنا الحاضرة، ليس غريبًا أن يتوجّه ربّ الأسرة إلى المرحلة الرابعة بعد أن يكون أنهى التزاماته بشأن أسرته وأولاده ليصل إلى مرحلة التحرّر النهائيّ.

في أحد القطبين: الجشع. وهو الشيطان الباطنيّ، عدوّ كلّ روحانيّة أصيلة. وهنا تكمن العقدة، إذ يصعب إدراك الآليّة التي تنظّم عمليّة الجشع. وفي حين يعيش الناس في قلب الأشرمات حربًا روحيّة لا هوادة فيها والانتصار فيها شبه محقّق، فإنّ عدد الفقراء - ضحايا حكومة الأثرياء الذين يراكمون رأس مال هذا العالم - يكثر، وتزداد تعاستهم. فهل يمكن أن يتكلّل كفاحهم بالنجاح بدون فضح هذا النظام الوحشيّ وكشف عورته؟

ولذلك، فإنّ الفقر الرهبانيّ، إن لم يحمل علامة التضامن مع كفاح الفقراء المشروع، فإنّه يظلّ موقفًا رمزيًّا بلا معنى، وكأنّ الراهب شيخ روحانيّ انفضّ عنه الزبائن(٣٢). إنّ الادّعاء بالتخلّي عن الثروة يصبح مجرّد مجد باطل، إن لم يحظ مَن لا يملكون أيّ شيء أصلًا، بالمشاركة في ثروة مَن تخلّوا عنها. ولدينا أمثلة حيّة على ذلك. يسوع المسيح ويوحنّا المعمدان الذي مهّد الطريق له. وغاندي المعجب الهندوسيّ بيسوع. فالفقر الاختياريّ عندهم لم يكن مجرّد تخلٍّ عن سلطان المال كسلوك أخلاقيّ ضيّق يهتمّ بالخلاص الفرديّ، ولكنّ هذا التخلّي كان وسيلة لفضح المتعاونين مع المؤسّسات السياسيّة الدينيّة. وبالتالي كان سلوكًا أخلاقيًّا واسع الفاعليّة الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة...

إنّه من المحزن أن نرى النظام الإقطاعيّ للأمس قد حوّل الأديرة إلى واحات من الرخاء في قلب صحراء الفقر. وهذا مهّد

(٣٢) كثيرًا ما نجد المتديّنين في مصر من مسلمين ومسيحيّين يتندّرون على رجال الدين الذين يتحدّثون عن الفضيلة ومحبّة الفقراء وهم لا يمارسونها. إذ يقتنون أحداث أنواع السيّارات، ويسكنون القصور، ولا يتورّعون عن دعوة الناس الفقراء إلى ممارسة الفقر، والقناعة.

الطريق لنزع هذه الواحات على أيدي ثوّار[٣٣] اليوم، الذين هم بدورهم، يجبرون الرهبان على ممارسة الفقر الاختياريّ لصالح الجماهير. هذا ما حدث في التبت وفي منغوليا. كما أنّه من المحزن أيضًا أن نرى الرأسماليّة اليوم، وقد حوّلت بعض «الأشرمات» ashrams, zendos وبعض مراكز الصلاة إلى مأوى لكبار رجال الأعمال الذين يراكمون الثروات، هؤلاء الرجال الذين يستفيدون من جوّ السكينة والهدوء من دون أن يبدو عليهم أيّ أثر للارتداد الباطنيّ أو التوبة. ومع الأسف، سوف تستمرّ هذه الأحوال إلى أن تهبّ رياح ثورة جديدة، لتفصم مرّة أخرى، عري هذا التحالف الملعون مع سلطان المال.

أضف إلى ذلك، ما نسمعه عن النسّاك البوذيّين الذين يتكالبون على تحويل الدولارات وهم يعقدون صفقات لبيع تقنيّات تأمّلاتهم. وأصبحت روحانيّتنا على غرار الكاوتشوك والقهوة والنحاس، قابلة للبيع وإعادة التصنيع في الغرب، لكي تُصدَّر إلينا من جديد، بأسعار باهظة، للاستهلاك المحلّيّ. وتكون قد غيّرت مسمّياتها لتحمل أسماء أخرى رنّانة مثل «التأمّل الترانساندنتالي»!! ومن المستفيد من ذلك يا ترى؟ وماذا نقول عن نظام التفرقة الطبقيّة «الكاست» caste، وعن التفرقة التي تُمارس بين الجنسين من الرجال والنساء بمباركة رجال الدين؟ وكم من مراكز صلاة تجرّأت وسبحت ضدّ التيّار؟ وهكذا نرى أنّ

---

(٣٣) من أفضال الماركسيّة على الأديان النقد اللاذع الذي كالته لمَن يتشدّقون بالدين، وهم أوّل مَن انتهكوا تعاليمه عن المحبّة والعدالة والفضيلة. لقد كانت الماركسيّة رغم بشاعة ما ارتكبته في بلدان مختلفة، الصرخة التي أيقظت الغيورين على الدين المسيحيّ في أوروبّا، وفي غيرها، من سباتهم العميق، ومن ازدواجيّة حياتهم وخطابهم الدينيّ. وما زال في بلادنا العربيّة بعض رجال الدين الذين يرضون لأنفسهم بما ينهون عنه بقيّة المؤمنين.

مسيح الأشرمات، لا يبدو أنّه أكثر حساسيّة لمتطلّبات العدالة، من مسيح الاستعمار الجديد.

ولا شكّ في أنّه أمر بالغ الدلالة، أن تبدأ **المرحلة الثالثة** في عصر توقّف فيه بندول السياسة برهة قليلة عند اليسار المتطرّف، قبل أن يعاود حركته نحو اليمين. ويلوح في الأفق أزمة عنيفة وشاملة في الدول الاشتراكيّة مع صعود ما اصطلح على تسميته بالحقبة الريحابيّة (نسبة إلى ريحان).

إنّ مختلف التيّارات في اللاهوت العقائديّ قد خيّبت الآمال. وتراجع التفاؤل الذي روّجته نظريّات التنمية والحركة النسكيّة في العصر السابق. إنّ زوال هذه الغشاوة عن الأعين، رفع حرارة مطلب التحرير، في دوائر النّشاط المسيحيّين الذين اكتسبوا أرضًا جديدة في قارّتنا.

وفي هذا الوقت بالذات، بدأ اللاهوت الأمريكيّ اللاتينيّ - مخلوطًا بلاهوت التحرير - وقد نضج بعد سنوات من الممارسة، في إيقاظ دعاة الرجوع إلى «أبناء البلد» من سباتهم العميق ومن تمركزهم الإثنولوجيّ، كما انتزع سابقًا، المفكّرين الأوروبّيّين الأمريكيّين من نومهم العقائديّ. ولذلك، فنحن نفهم لماذا تمتم بعض اللاهوتيّين الآسيويّين ذوي الميول الاشتراكيّة، ألحان التحرير على نغمة ثقافاتهم غير المنسجمة مع اللحن اللاتينيّ. وكان إله الطرب هذه المرّة، المسيح المحرّر، الذي لم يخلّص الفقراء من فقرهم وحسب، بل من دياناتهم التقليديّة أيضًا. هذه الديانات التي كانت تساند نظمًا حبلى بالخطيئة. كما يمكن فهم السبب الذي من أجله صُعق لاهوتيّو الانثقاف بالمسيح المتجسّد.

وكما ثمّة تيّار من لاهوت التحرير، يعمل على استمرار التبشير ذي الصبغة الاستعماريّة الذي طواه الزمن، كما أوضحنا

سابقًا، فإنّ غالبيّة الكتابات التي خرجت من المعاهد الإكليريكيّة، تميل أكثر فأكثر إلى الانثقاف بنظرته الضيّقة التي تدور في فلك الدين والثقافة. ويمكن شرح ذلك بالرغبة في الدفاع الأعمى عن النفس، ضدّ طرح لاهوتيّي التحرير. إنّ عواقب هذه النظرة الضيّقة خطيرة، وتحدّثنا عن ذلك سابقًا. وسنلخّص الموضوع في الجزء الثاني من هذا الفصل، بعد معالجة الإمكانات المحرّرة والثورة الكامنة في الأديان غير المسيحيّة. وهذا أمرٌ لم يلحظه لاهوتيّو التحرير ولاهوتيّو الانثقاف، ولكنّه يحتوي على اللحمة الأساسيّة لإنجاز لاهوت أديان خاصّ بالعالم الثالث.

ثالثًا- نحو لاهوت أديان العالم الثالث

تشريح الدين في العالم الثالث

على اللاهوتيّ أن يعلم أنّ جزءًا كبيرًا من المعطيات الدينيّة والثقافيّة في بلاد العالم الثالث، قد جمعتها ودرستها ونشرتها مراكز الأبحاث الأوروبيّة والأمريكيّة. وما زال العالم الأوّل يحتكر الوسائل الضروريّة للقيام بمثل هذه الدراسات. فلديه المال ووسائل الإعلام والأشخاص المؤهّلون والمكانة العلميّة. وحتّى «منهج الملاحظة» العالي التقدير في علم الأنتروبولوجيا، أثبت أنّه سلاح جديد للسيطرة الغربيّة.(٣٤)(٣٥)

إنّ الانحراف الغربيّ الذي وقع فيه لاهوت التحرير، والارتباط بتقليد ينتمي إلى ماركس وكارل بارت ما هما إلّا قمّة

---

(٣٤) E.T. Jacob-Pandian, «Anthropological Fieldwork, Empathy and the Crisis of the Apocalyptic Man», *Man in India*, 55, 1975, 281-97.

(٣٥) Epeli Han'ofa, «Anthropology and Pacific Islanders», *Man in India*, 1975, 57-66.

جبل الجليد. وعلى امتداد فترة تكويننا العقليّ، قد تعلّمنا - وأنا منهم - أفكارًا مسبقة عن العالم الثالث أعمق من كلّ ذلك. فنحن جميعًا متأثّرين بهذه المصادر نفسها وهي التي أسهمت في طريقة فهمنا الظاهرة الدينيّة في شمولها.

وقد عبّرت إيڤانس بريتشارد Evans-Pritchard عن ذلك جيّدًا، بما معناه أنّ أجيالًا من العلماء الغربيّين الذين كتبوا وألّفوا في الدين بالقرنين التاسع عشر والعشرين: تايلور، فرانز مالينوفسيكي، دوركايم، فرويد ومَن تبعهم، لم يقوموا، في أبحاثهم المخلصة عن الحقيقة، إلّا بردّ فعل مضادّ للدين الذي نشأوا عليه وتربّوا في أحضانه(٣٦). ففي مقابل محاولاتهم لتفسير الدين، وقد كانوا في الوقت نفسه يعطّلونه، هبَّ بعضُ اللاهوتيّين أمثال كارل بارت، بمحاولة مضادّة لإنقاذ المسيحيّة(٣٧). فوضعوا المسيحيّة في مكانة أرفع من مكانتها الدينيّة، ووفّروا حججًا كتابيّة ولاهوتيّة تصدّ حملات هذه النظريّات المعادية للدين. ولقد شخّص ستيب C.E. Stipe قلق علماء الأنتروبولوجيا الغربيّين الذين كانوا مسكونين بالتحامل على الدين، إذ كانوا يعتبرونه بُعدًا لا أهمّيّة له في الثقافات التي يدرسونها(٣٨). وكانوا يركّزون أنظارهم على معرفة «الطقوس» في الدين، وليس على منظومة الدلالات والاعتقادات كما أنّهم كانوا يدرسون العلاقات الاجتماعيّة من دون الاهتمام بما تحمله الأديان من مفهوم للعالم.

وأبلغ تعبير عن هذه العقليّة هو اتّهام سيركزما Sierksma

---

(٣٦) E.E. Evans-Pritchard, «Religion and the Anthropologists», *Practical Anthropology*, 19, 1972, 193-202.

(٣٧) أنظر كارل بارت، مرجع سابق.

(٣٨) Stipe, *Role of Religion*, pp. 177ss.

العالمَ لانترناري Lanternari بأنّه بدلًا من التركيز على علم الإنتروبولوجيا تحوّل إلى لاهوتيّ.(٣٩)

ذلك لأنّه سمح لنفسه أن يستنتج أنّ المسيحيّة دين أسمى من سائر الحركات المسيانيّة الأخرى التي لا تهتمّ إلّا بخلاص الإنسان على الأرض فقط.(٤٠)

أليست مثل هذه الأحكام المسبقة هي التي تعوق اللاهوتيّ (لاهوتيّ التحرير أو الانثقاف) عن إدراك الدين من زاوية إيجابيّة؟ من زاوية فاعليّته من أجل التحرير؟ فعلينا إذًا أن ننظر نظرة نقديّة إلى الدراسات المعروضة والتي تتحدّث عن الديانات. كما أدعو إلى ضرورة البدء في عمل أبحاث ميدانيّة جديدة، تنطلق من ظروف العالم الثالث. وأن تتناول هذه الدراسات الشعوب التي تكافح لتحرير نفسها تحريرًا إنسانيًا كاملًا. ونشرع في دراسة الظاهرة الدينيَّة في العالم الثالث دراسة تشريحيَّة بالروح نفسها التي نطالب بها الآخرين.

إنّ ضخامة النسيج وتعقيده الذي تتكوّن منه ديانات وثقافات العالم الثالث، على امتداده الجغرافيّ، تحيّران اللاهوتيّ بقدر ما تحيّران عالم الانتروبولوجيا. ولذلك، فسنحاول بقدر ما نستطيع، وفي حدود هذا الفصل، رسم الخطوط العريضة التي تتّسم بها هذه الظواهر. ونرى أنّه من غير المفيد أن نتوقّف كثيرًا على تعريف الدين والثقافة. فهذا التعريف عمل أكاديميّ أصبح مضيعة للوقت. ولم ينجح هذا النهج في الغرب إلّا في نشر البلبلة. أمّا نحن الذين نستنشق الدين كما نستنشق الهواء الطبيعيّ في بيئتنا، فما علينا إلّا أن نبدأ بما يعنيه لنا تلقائيًا، ومن منطلق خبرتنا

(٣٩) F. Sierksma, *Current Anthropology*, 6, 1965, 455.

(٤٠) Vittorro Lanternari, *The Religion of the Oppressed: A study of Modern Messianic Cults*, Mentor, New York, 1963, p. 312.

الحياتيّة ومن دون أن نصيغ تعريفات خاصّة بنا. ولكنّه على الأقلّ يمكننا أن نميّز في المعروض من هذه التعريفات بين ما هو صواب وما هو خطأ.

وابتداءً، نلفت النظر إلى أنّ التديّن والثقافة يتطابقان تمامًا في المجتمعات القبليّة في أغلب بلدان العالم الثالث. فالثقافة غالبًا ما تكون تعبيرًا آخر عن الدين. ولكن، لأنّ مختلف الديانات تلتقي دائمًا من خلال تعبيرها الثقافيّ عن ذاتها، يُنتج ذلك بعض الاختلافات الدقيقة بين الأديان والثقافات. ونتحدّث أحيانًا عن ثقافات عديدة في إطار دين واحد، وأحيانًا عن ديانات عديدة في إطار ثقافة واحدة. فالديانات التبشيريّة الثلاث: البوذيّة والإسلام والمسيحيّة - بحسب ترتيب قوّة الاختلافات بينها - تعطينا الاحتمال الأوّل(٤١). أمّا الثقافات التي تحتوي على عدّة أديان، فالأمثلة عنها لا تنقصنا: البوذيّة والهندوسيّة في نيبال. التاويّة والكونفوشيوسيّة في الصين. البوذيّة والشنتويّة في اليابان. الهندوسيّة والإسلام في جزيرة جاوا بإندونيسيا.

وقد يحدث أنّ ثقافة دين معيّن تستضيف ثقافة أخرى. وأنّ الأسباب موجودة ضمنيًا في ملاحظاتي التمهيديّة. أتحدّث عن الأديان، وكأنّها مرجعي الأوّل، ثمّ أتحدّث بصورة غير مباشرة عن الثقافة. وأودّ أن أستخلص مختلف فروع التديّن المختلفة المندمجة في النسيج الثقافيّ الخاصّ بالعالم الثالث على وجه الدقّة بقدر الإمكان. فيمكننا أن نميّز ثلاثة فروع. ومن المناسب

---

(٤١) في مصر يكاد أن يكون هناك تطابق بين الثقافة والدين عند غالبيّة المصريّين. بحيث إنّ الحياة اليوميّة مليئة بالرموز الدينيّة، وتحكمها الطقوس، والصلوات، والأمثال الشعبيّة المأخوذة بغالبيّتها من الكتب المقدّسة والسنّة والحديث. ولكنّ تعاقب الحضارات المختلفة من فرعونيّة ويونانيّة ورومانيّة وإسلاميّة وقبطيّة جعلت من مصر بوتقة لكلّ هذه الثقافات، وإن وُجِدت بعض الثقافات الفرعيّة.

أن نذكر أوّلًا التقاطعات الإثنولوجيّة اللغويّة في ما يطلق عليها «الأديان الكتابيّة».

فالأديان الكتابيّة خرجت كلّها من ثلاثة خزّانات للروحانيّة الآسيويّة. ولكلّ خزّان خطابه الاثنولوجيّ اللغويّ الخاصّ به. الخزّان الأوّل هو **الساميّة**: يشتمل على الديانة اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام. والثاني **الهنديّة**: وتشتمل على الديانة الهندوسيّة والجاينيزيّة jaïnisme والبوذيّة. والخزّان الثالث **الصينيّة**: وتشتمل على التاويّة والكونفوشيوسيّة. هذه التيّارات التديّنيّة لم تبق حبيسة الأماكن المجاورة لمصادرها الأصليّة مباشرة، بل تعدّت حدودها اللغويّة واخترقت بقيّة القارات. كما أنّها نمطت بقيّة العالم - خاصّة آسيا - تحت غطاء فيض من الثقافات الهجينة.

فالتديّن الساميّ sémitique الإسلاميّ مثلًا، اخترق الثقافات المالايويّة البولينيزيّة malayo-polynésienne، والثقافات الهنديّة الآريّة في إندونيسيا وباكستان، كما أنّه اخترق قبائل أفريقيّة عديدة.

أمّا الديانة الهندوسيّة فإنّها تحكم السيطرة على حياة الشعوب الدرافيديّة dravidiens والهنديّة الآريّة في الهند، كما تُستخدم في الوقت نفسه، قاعدةً خلقيّة لعديد من حضارات جنوب شرق آسيا. أمّا البوذيّة التي لا توجد في نقائها الأصليّ إلّا في سيريلانكا، فقد أفادت كثيرًا من الثقافات الأخرى بقبولها التفاعل معها، وساهمت في توليد صيغ ثقافيّة أخرى مثل «الأورال الألتائيكي» oural-altaïque، ومالايوبولونيزيّة، صينيويتينيّة ويابانيّة، وهندآريّة. أمّا المسيحيّة فيمكنها أن تفتخر ولو قليلًا بما حدث معها على هذا الصعيد[٤٢].

(٤٢) المسيحيّة منتشرة في أصقاع العالم أجمع وينتمي أتباعها إلى ثقافات=

أمّا النمط الثاني لهذا التخصيب المتبادل، فقد نتج عن علاقة هذه الأديان بالديانات القبليَّة. وتتطابق هذه العمليّة مع ما وصفناه سابقًا، والذي يسمح لدين كتابيّ بالحصول على حقّ الإقامة في منطقة لغويّة أخرى. ولسوء الحظّ، فإنّ مراجعنا اللاهوتيّة التي تتحدّث عن الديانات غير المسيحيّة تهتمّ، وبشكل استثنائيّ فقط، بهذه الديانات الكتابيّة، أو بما يُطلق عليه علماء الاجتماع تسمية «التقاليد الكبيرة». إلّا أنّ الشعوب القرويّة وبروليتاريّة العالم الثالث، في غالبيّتها، تعتقد تديّنًا تقليديًّا غير كتابيّ وغير إقليميّ، سواءً كانت في إطار دين كبير، مثل البوذيّة الشعبيّة، التاويّة الشعبيّة، الهندوسيّة الشعبيّة، الهندوسيّة الشعبيّة والدين الشعبيّ في أمريكا اللاتينيّة، أو نجدها خارج أيّ دين كتابيّ تمامًا، مثل الأديان القبليّة التي لم تتأثّر حتّى الآن بالديانات الكتابيّة.

ولهذا السبب، نبّهنا إلى أهمّيّة ما تمثّله هذه الديانات في المشاورات اللاهوتيّة الآسيويّة التي تمّت في سريلانكا العام ١٩٧٩. إذ إنّ المعتقدات والممارسات لم تتجمّد في صيغ مكتوبة، ولكنّها تتطوّر مع الزمن وتشهد على المرونة الجوهريّة التي تحدث مع كلّ تغيير اجتماعيّ. هذا أوّل استنتاج أردت أن ألقي عليه ضوءًا للإفادة منه مستقبلًا.

وكما بدأت الديانات الكتابيَّة تقاليد شفهيَّة، هكذا ستنتهي الديانات التقليديَّة مهما طال الزمن، بحيث تعتبر ميراثًا مقدّسًا كتابيًّا. وهنا أفضّل استخدام مصطلحَيْن آخرين تحدّثت عنهما سابقًا وهما: «ما وراء الكونيّ» métacosmique والكونيّ cosmique. فالدين في النمط الأوّل يُعرف، ومعتقده الخلاص،

=شديدة التباين من أفريقيا إلى آسيا وأوروبّا وأمريكا، رغم التوتّرات التي حدثت وما زالت تحدث بين الثقافات المختلفة داخل المسيحيّة.

بحدود عليا «ما بعد كونيّة»، قابلة للاستبطان، ويجعل الشخص منها دخيلة نفسه الخلاصيّة. سواء أعن طريق الأغابي «Agapé» المعبّرة عن «الحبّ الفادي» كان ذلك، أم عن طريق «العرفان» ويعني «المعرفة المحرّرة». هذا هو الاختلاف الجوهريّ بين الديانات الكتابيّة والديانات غير الكتابيّة. وأمّا الديانات «الكونيّة» كما يشير إليها اسمها، فهي تدور على القوى الكونيّة، ونترجمها في لغتنا بتعبيرات مثل «آلهة» أو «أرواح». وهي مرتبطة بالظواهر الطبيعيّة - غالبًا ما تكون مشخّصة - بالإضافة إلى أرواح «أبطال الماضي» أو الأجداد المعروفين لشخص ما، بما فيه «نفوس الموتى» و«القدّيسون» الذين تجهلهم المسيحيّة. ولهذا السبب تنضمّ الكونفوشيوسيّة إلى الديانات الكونيّة حتّى وإن اعتمدت على قاعدة كتابيّة.

ومن زاوية أخرى، فمنذ أن حدث الاختلاط بين هذين الشكلين من التديّن، فإنّ عبقريّة الشعوب، خلقت منهما مركّبًا واحدًا، يمكن للمراقب الذي لا يعلم بواطن الأمور أن يعتبره مجرّد توفيقيّة، وهذا خطأ. ولهذا السبب، اقترح ريتشارد جومبريتش Richard Gombrich تسمية هذا النمط من الخليط بِ«مجموعة العناصر اللامتجانسة». إذ إنّ الإنسان المتديّن، في الثقافات المختلفة الناتجة عن مثل هذا التعايش، يتعلّم كيف يضع اهتماماته الكونيّة المعروفة محليًّا، مثل الغذاء والحصاد والمطر والشمس والفيضان والجفاف والصحّة والمرض والحياة والموت والزواج والسياسة.. إلخ، في اتّجاه المعتقد الخلاصيّ لحياته، نحو مثل أعلى «ما بعد كونيّ».

ونحن نرحّب بالدراسة المزدوجة المتخصّصة التي قام بها علماء تفسير **الكتاب المقدّس** المتخصّصين بعلم الأنتروبولوجيا أيضًا، مثل ديمونت Dumont وبيشرت Bechert وجومبريتش

وآخرون. . لأنّهم يأخذون بعين الاعتبار تكامل الدائرة التأويليّة. فهم يربطون ما جاء في **الكتاب المقدّس** بالمعتقدات، الكتابة بالتقليد، النص المكتوب بالإطار الحياتيّ الذي تمّت الكتابة فيه. كما أنّ التأويل الشعبيّ للروايات القديمة، يكشف الأجوبة عن التساؤلات المختلفة. إنّ هذا التأويل عمليّة خلّاقة، لأنّه دائمًا متجدّد ويجدّد فهم الشعوب الواقع المعاصر في الوقت نفسه. وهذا هو الاستنتاج الثاني الذي أريد أن أذكّر به.

وأمّا ظاهرة «تجمّع العناصر اللامتجانسة» فتؤدّي بنا إلى الاستنتاج الثالث، وهو أنّه لا يمكن لأيّ دين كبير أن يترك مكان مولده ويتأصّل في حياة الجماهير من دون أن يتأصّل بعمق في التديّن التقليديّ الخاصّ بكلّ قبيلة أو بكلّ جنس. (راجع ما سبق). وبطريقة أخرى، فإنّ أيّ دين ما بعد كونيّ، سواء من الزاوية التاريخيّة أو بحسب نتائج الدراسات الفينومينولوجيّة، لا يمكنه التأثير في الشعب من خلال المؤسّسات، من دون أن يستند إلى تديّن شعبيّ، والعكس ليس صحيحًا. إذ يمكن وجود أديان قبليّة مستقلّة عن الأديان الكتابيّة منفتحة على هذه الأديان.

وتمدّنا عمليّة ارتداد الجماهير من دين إلى دين آخر بالاستنتاج الرابع والمهمّ جدًّا. فارتداد الجماهير من معتقد إلى معتقد خلاصيّ آخر أمرٌ نادر الحدوث، أو شبه مستحيل، إلّا في حالات ممارسة الضغوط الطويلة المدى. ولكن الانتقال من دين قبليّ إلى معتقد خلاصيّ ما بعد كونيّ يُعتبر، على العكس، إجراءً تلقائيًّا(٤٣). فمن خلاله يوفِّر الدين القبليّ، من دون أن يفقد طابعه الخاصّ، القاعدة الشعبيّة للدين الثاني. أمّا بخصوص

---

(٤٣) هذا ما يحدث في أفريقيا مثلًا حيث يدخل أصحاب الديانات القبليّة إلى الإسلام أو إلى المسيحيّة من دون أن يسبّب ذلك مشكلات كبيرة.

الأديان الشعبيّة فتنتمي إلى هذا العالم بمعنى الكلمة، وتشعر أحيانًا بأنّها مدفوعة إلى قبول الإطار المؤسّسيّ لدين كتابيّ لاقتناء مكاسب للجماعة بأكملها.(٤٤)

وهذا الدين الكتابيّ الذي كالعادة يشمئزّ من التغيير يستخدم تعاليمه السماويّة بطريقة متناقضة، لتدعيم مؤسّساته الأرضيّة. ونظام الـ Caste، والنظام القبليّ في الهند الذي لا تنقده المسيحيّة ولا البوذيّة ولا الإسلام، يؤكّدان هذا الدور في تدعيم المؤسّسات الأرضيّة على نطاق واسع.

كما أنّ الأزمات القائمة بين المبشّرين المسلمين والمسيحيّين تظهر هذا الدور بشكل واضح. ففي نهاية ثلاثة قرون ونصف من التبشير المركّز، لم تنجح المسيحيّة الاستعماريّة في إندونيسيا إلّا في كسب عدد قليل إلى المسيحيّة، وأغلب هؤلاء المسيحيّين ينتمون إلى سومطرة ومنطقة المولوك، وأمبوان، وأفراد بعض الجزر في أطراف البلاد، حيث تسيطر الثقافة القبليّة. كما أنّ نجاحات المسيحيّة بين الشعوب القبليّة التي تسكن الساحل الأطلنطيّ في أفريقيا يقابلها فشلها الذريع في أفريقيا الإسلاميّة، باستثناء بعض النجاح مع القبائل الجبليّة القبليّة.(٤٥)

والاستنتاج الخامس والأخير، هو أنّ المجتمعات القبليّة والعشائريّة، رغم تلاحمها الدينيّ والثقافيّ القويّ، فإنّها ليست في منأى عن تفجّر الأزمات بين القبائل نفسها. فالقبيلة تشكّل في أغلب الأحيان، جهة تناقضات قد تؤدّي إلى الفرقة ويمكن استغلالها إيديولوجيًا من قبل الأعداء لحظة أيّ تغيير

(٤٤) Stipe, *Role of Religion*, pp. 124-128.

(٤٥) G.H. Jansen, *Militant Islam*, Harper & Row, New York, 1979, pp. 54-56.

اجتماعيّ[٤٦]. كما أنّ الإستراتيجيّات التي تستخدم شعار: «فرِّقْ تسُدْ»، يمكنها أن تستغلّ هذا المدخل القبليّ، لإفشال حركات التحرير كما سنرى لاحقًا.

وباختصار، فقد وصفنا الظاهرة الدينيّة تشريحيًّا من خلال استرجاع الأبعاد الإثنولوجيّة اللغويّة في أحضان الديانات الكتابيّة. ثمّ أوردنا خمسَ نتائج تُعتبر ثمرة لتجمّع الديانات الكونيّة في الديانات ما بعد الكونيّة.

وفي المرحلة القادمة سنأخذ في الاعتبار نوعًا آخر من التفاعل حتّى تكتمل الصورة. ونقصد تفاعل الأديان والإيديولوجيّات الاجتماعيّة السياسيّة المختلفة. ونصل بذلك إلى صلب دراستنا: **علاقة الدين بالثورة.**

رابعًا- الدفعة الثوريّة في الديانات ودور الإيديولوجيات

مقدّمة

لقد اعترف لوناتشارسكي Lunacharsky أوّل وزير للثقافة في الاتّحاد السوفياتيّ، بموقفه من الدين بقوله: «**الدين يشبه المسمار**، كلّما ضربت عليه بقوّة اخترق الخشب بعمق». ومعنى ذلك، أنّ باضطهاد النظام الشيوعيّ الدين، لم يخاطر بالقضاء عليه أبدًا. بل على العكس، يزداد الدين رجعيّة، وبالتالي، فإنّ النظام الظالم يصبح دعوة إلى إيقاظ الطاقات الثوريّة الكامنة في الشعوب المتديّنة، ودعوةً إلى التحرير والتغيير الجذريّ، وقال تشي غيڤارا: «إنّ الثورة في أمريكا اللاتينيّة لن تصبح في وضع يصعب قهره، إلّا إذا استجمع المسيحيّون شجاعتهم وشهدوا بكلّ

---

(٤٦) هذا ما حدث في رواندا الكاثوليكيّة، والصومال الإسلاميّة، وما يحدث في العراق مع الأكراد، وفي السودان بالشمال والجنوب.

قلوبهم للثورة». وقد أراد بهذه النبوءة أن يفتح صفحة جديدة في تاريخ الإيديولوجيّة الماركسيّة والدين المسيحيّ. وهذا الأمر ينطبق على الأديان الأخرى ذات التأثير الأكبر في بلاد العالم الثالث، ولن يكون هناك تحريرٌ ممكنٌ إذا اختفى الدافع الدينيّ لدى الأشخاص، وهذا يعني أنّ المرء المدفوع دينيًّا يتحرّك بكلّ كيانه.

ونعترف بأنّ الدوافع التي تحرّكنا قد تكون دوافع إيديولوجيّة أجنبيّة أيضًا. هذا ما يُعلمنا إيّاه التاريخ. إلّا أنّ شعوب العالم الثالث لن تجازف بالدخول في مشروع محفوف بالمخاطر، دون أن يكون ذات تأثير على حياتهم، ويحرّك أعماقهم، ومن دون أن يفتح لهم آفاقًا تنطلق من النماذج الثقافيّة الخاصّة بهم، الكامنة في تاريخهم الدينيّ الذي يختلف من مكان إلى آخر.

فإذا أخذنا مثالًا، الثقافة الريفيّة الصينيّة ذات التراث العريض من التمرّد، وقارنّاها بالثقافة الريفيّة الغينيّة التي لا تعرف مثل هذا التمرّد كما بيّنه أميلكار كابرال - الذي يعلّق أهمّيّة كبيرة على المتغيّرات الثقافيّة المحلّيّة لكلّ ثورة اشتراكيّة - فإنّنا نلاحظ أنّ كابرال لا يجد في ذلك سببًا لعدم قدرة غينيا على التغيير الجذريّ.(٤٧)

ولكنّه يؤكّد ضرورة الرجوع إلى الجذور الثقافيّة، بدلًا من نقل أنموذج أجنبيّ. ولنر الآن الموقف في أفريقية الغنيّة بالدروس المفيدة للاهوتيّي العالم الثالث.

١- المسيحيّة والإسلام في أفريقيا

لو استوعبنا ماركس جيّدًا، يمكننا أن نرى في الجماعات

---

(٤٧) Chabal, *Social and Political Thought of Amilcar Cabral*, pp. 42-54.

القبليّة الأفريقيّة جماعات اشتراكيّة كاملة من دون المرور بالمرحلة الرأسماليّة(٤٨). ويحاول زيجلر Jean Ziegler أن يضع التجربة التنزانيّة التي قام بها جوليوس نيريري في إطار هذه النظريّة. وهو يعتمد في ذلك، على إحصائيّات البنك الدوليّ. ولكنّ المسألة ليست بهذه البساطة، فالآثار الاستعماريّة والوطنيّة تركتا في هذه المجتمعات بصمات إيديولوجيّة قويّة أيضًا، ونذكر منها البورجوازيّة والإقطاعيّين المحلّيّين - من دون ذكر المستعمرين البيض في روديسيا وجنوب أفريقية - الذين ورثوا السلطة عن القوى الاستعماريّة، لدرجة أنّ شخصيّات تقدّميّة لا يمكن الشكّ في وطنيّتها، مثل لوممبا ونيكروما، لم يتمكّنوا من إدخال إصلاحات جذريّة على السمات الأساسيّة لحركات التحرير الوطنيّة(٤٩).

وما حدث في دولة موزمبيق يظهر لنا إمكانيّة أخرى. فإذا صدّقنا ما قاله سرجيو ڤييرا Sergio Vieira الذي كان عضوًا في جبهة التحرير الوطنيّ لموزمبيق ووزيرًا في الحكومة، بأنّ البرتغال، على العكس من إنجلترا وبلجيكا وفرنسا، كان لديها أسبابها الخاصّة التي دفعتها إلى رفض إعطاء استقلالٍ ولو اسميًّا لمستعمراتها، بل تشبّثت بسيطرتها الفاشيّة، ممّا تطلّب القيام بالكفاح المسلّح ضدّها. وهذا ما فعلته موزمبيق وأنغولا(٥٠). إنّ التجزئة الاعتباطيّة التي قام بها المستعمرون بخصوص الحدود المستقبليّة للأمم الأفريقيّة واستغلال التناقضات القبليّة المحلّيّة تضخّم التقسيم العرقيّ والقبليّ. فالنتيجة الخامسة التي تحدّثنا

(٤٨) Ziegler, *Elementi*, pp. 38-39.

(٤٩) أنظر كتاب لاهوت التحرير في أفريقيا، الأب وليم سيدهم، بيروت، ١٩٩٧.

(٥٠) Sergio Vieira, «Stages of Fundamental Changes», *World Marxist Review*, janv. 1981, pp. 15-20.

عنها تمثَّلت بأن توفّق الأمم الأفريقيَّة هذه بين النزعة الوطنيّة والنزعة البروليتاريّة بين القبائل، ممّا أدّى إلى المذابح التي قامت بين الموزمبيقيّين أنفسهم في سبيل تحرير موزمبيق، وكان هذا ردًّا أفريقيًّا لتغليب إيديولوجيا على حساب إيديولوجيا أخرى. إنّ الذي حدث في موزمبيق كان القاعدة التي تكرّرت لاحقًا لأنّ القارَّة الأفريقيّة هي أكثر القارَّات استغلالاً. هذه هي الخلفيّة السياسيّة التي يجب إعادة تقييم دور الديانات الكتابيّة بناء عليها. وفي أفريقية ثمَّة دينان وحيدان يتنافسان على تبشير الأفريقيّين: الدين الإسلاميّ والدين المسيحيّ. وقواعد اللعبة تجعل من أوّل القادمين أوّل المخدومين. المجتمع القبليّ الذي قدّم ولاءه إلى أحد الدينين، لن يستبدل هذا الولاء ليعطيه الدين الآخر (نتيجة ٤). وبما أنّ أغلب الشعوب الأفريقيّة القبائليّة موزّعة انتماءاتها بين المسيحيّة والإسلام، يمكننا أن نتوقّع حدوث أحد الاحتمالات الثلاثة الآتية:

الاحتمال الأوّل: المواجهة الدراماتيكيّة بين الدينَيْن.

الاحتمال الثاني: الاتّفاق على تسوية تضمن لكلّ دين حقّ الدفاع عن نفسه.

الاحتمال الثالث: التعاون الشجاع بين أصحاب الدينين.

أمّا **الاحتمال الأوّل** فهو وارد، والاحتمال الأخير يفرض نفسه شريطة أن تُعرف المجالات التي يمكن التعاون فيها. وسأسمح لنفسي بالتعليق على كلّ واحد من الاحتمالات الثلاثة. ففي **الاحتمال الأوّل** نتسائل: لماذا المواجهة؟ إنَّ المسيحيّة المنتمية إلى القوى الاستعماريّة التي كانت تتصرّف وكأنّها تسيطر على كنيسة أفريقيّة، تجد نفسها عاجزةً من الناحية المؤسّساتيّة، والجيل الجديد من المسيحيّين الأفارقة يتأرجح في انتمائه بين

القبليّة والعروبة والجزء الأسمر من القارّة[٥١].

بالإضافة إلى ذلك، تجد الكنيسة نفسها في موقف صعب بسبب ارتباطاتها الكنسيّة الخاضعة لإيديولوجيّات بلاد المنشأ. لكلّ هذه الأسباب مجتمعة - ما لم تحدث ثورة داخليّة جذريّة، أعني إيجاد بديل محلّيّ من «أبناء البلد» - فإنّ الكنيسة تخاطر بأن تجد نفسها في موقف صراعيّ مع الإسلام. ونضرع إلى الله أن يقي أبناء البلد من مسلمين ومسيحيّين شرّ اللجوء إلى مساعدات خارجيّة لتدعيم موقفهم.

أمّا **الاحتمال الثاني** فهو التسوية، مع احتفاظ كلّ من الدينَيْن بالدفاع عن نفسه، بالإضافة إلى تبنّي الحوار وسيلةً للعمل. ولكنّ هذا النوع من الحوار قد يثير الارتياب، لأنّه يتمّ بتشجيع لا يخلو من الخداع، ويمكن أن يُموّل من تجمّعات إيديولوجيّة إسلاميّة أو مسيحيّة مختلفة الاتّجاهات. وهذا النوع من التسوية خطير العواقب ويُضعف من الطاقة المحرّرة لكلا الدينَيْن.

إنّ الحكمة يجب أن تدفع القيّمين على الدينين إلى خلق أجواء قادرة على تقنين الغيرة الدينيّة للتقليدين في حركة نبويّة،

---

(٥١) ما يحدث في السودان بين الحكومة والمعارضة، وبين الشمال والجنوب، وتدخّل أطراف مختلفة، تحت تسميات مختلفة بسبب قصر نظرة الحكومة الحاليّة، قد يؤدّي إلى فصل الشمال عن الجنوب، والصراع يأخذ طابعًا دينيًّا حول تطبيق الشريعة الإسلاميّة التي تطالب به الجبهة الإسلاميّة، والجنوبيّون يطالبون بدولة ديموقراطيّة علمانيّة. ولكن في الواقع هناك مصالح سياسيّة واقتصاديّة وإستراتيجيّة لأطراف إقليميّة ودوليّة تخلط الأوراق. إنّ التضامن مع الفقراء فريضة على المسلمين والمسيحيّين. فهل يمكن تسخير إمكانيّات السودان الكبيرة وخصوبة أراضيه من خلال التعاون والتضامن الإسلاميّ المسيحيّ المستنير لخدمة فقرائه جنوبًا وشمالًا ولخدمة العرب؟ نتمنّى ذلك.

تصبّ في خدمة فقراء الربّ من الجانبين. وهذا يفترض تعاونًا اجتماعيًّا سياسيًّا، ينبع من نظريّة وممارسة مشتركة تؤدّيان كلاهما إلى التحرير[٥٢]. وهذا يفترض أن يكون من جانب المسيحيّين والمسلمين ومعايشة الواحد الآخر ومعرفته معرفةً غير منحرفة.

٢- الإسلام في إيران

إنّ وسائل الإعلام تحاول أن تطبع في أذهان المسيحيّين أنّ الإسلام مصدر للتعصّب والتطرّف الدينيّ، ويعتبر الخُمينيّ رمزًا بارزًا لهذا التطرّف. لذلك من المناسب التأمّل في الحالة الإيرانيّة بشكل خاصّ، ومحاولة تحديد مصدر التعصّب، وكيف تحوّل إلى ثورة.

يقول د. أحمد إقبال المفكّر الباكستانيّ: «إفحصوا التاريخ على امتداد المائة عام الأخيرة فقط، وقتها ستدركون أنّ ظاهرة الخُمينيّ، هي المعركة الثامنة التي خاضتها الأمّة الإسلاميّة للدفاع عن سيادتها ضدّ المستغلّين من التجّار والجنود الغربيّين». ولقد كانت المناورة الغربيّة الأولى ضدّ إيران العام ١٨٧٢ من خلال امتياز رويتر Reuter، والمناورة الثانية العام ١٨٩٥ من خلال امتياز الدخان للميجور تالبوت Talbot. أمّا الهبّة الشعبيّة الثالثة فكانت العام ١٩٠٥ ضدّ امتياز أرسي Arcy لفتح الباب من خلال الثروات البتروليّة الإيرانيّة لتتدفّق على الغرب، وتمّ ذلك بالتعاون مع السلطة الملكيّة الإيرانيّة. وكان التمرّد الذي حدث

---

(٥٢) لقد قام المفكّر السودانيّ د. حيدر إبراهيم عليّ بأوّل محاولة إسلاميّة للبحث عن فكر إسلاميّ تحرّريّ يشابه محاولة أمريكا اللاتينيّة في كتابه القيّم **لاهوت التحرير، الدين والثورة في العالم الثالث**، مركز الدراسات السودانيّة، طبعة أ ١٩٩٣، الإسكندريّة. وهذا دليل على يقظة المفكّرين السودانيّين وانفتاحهم، نأمل أن يصبّ في تيّار الحوار المطلوب بين المسلمين والمسيحيّين في السودان.

في ١٩٠٥ قد مهّد الطريق إلى إقامة حكومة دستوريّة مدنيّة العام ١٩٠٦، ولكنّها أُسقطت بواسطة روسيا القيصريّة ومعها بريطانيا العام ١٩١١. وعادت واستيقظت المعارضة الإيرانيّة ١٩١٩ ضدّ معاهدة اللورد كورزون Lord Curzon الإنجليزيّة - الفارسيّة، التي حوَّلت إيران إلى مجرّد مستعمرة بريطانيّة. ولكنّ الانتصار الوطنيّ لم يكتب له البقاء أكثر من سنتين. وفي ١٩٢١، نظّم البريطانيّون مؤامرة لقلب نظام الحكم بقيادة رضا خان، وأعيدت الملكيّة المطلقة مجدَّدًا، تحت شكل دكتاتوريّة يرئسها رضا خان والد الشاه الذي خلعته الثورة الخُمينيَّة. ويضيف أحمد إقبال، أنَّ الصحافة الغربيّة رحّبت برضا خان «الذي حدَّث بلاده وربطها بالغرب، تحت حماية سلطة أجنبيّة». ولكنّ الوطنيّين طردوه العام ١٩٤١، إلّا أنّهم لم ينجحوا في السيطرة على المنظومة الإداريّة، لأنّ البريطانيّين وقتها فرضوا الوصاية على وليّ العرش حتّى يكبر الشاه الصغير تحت سمع وبصر السلطة الاستعماريّة. وحاول الوطنيّون استعادة سلطتهم مرّة أخرى العام ١٩٥٠، ونجحوا في فرض إجراء انتخابات جديدة - بناء على دستور ١٩٠٦ - وأقاموا «مصدق» على رأس حكومة جديدة قامت بتأميم منابع البترول في إيران.

وحدث الكابوس الإيرانيّ في العام ١٩٥٣ حينما نجحت المخابرات الأمريكيّة في تدبير مؤامرة لقلب نظام الحكم ضدّ حكومة مصدق، وأقامت الشاه الراحل بديلًا عنه. هذا الطاغية الذي أعدم حوالى مائتي ألف إيرانيّ بينهم شعراء وكتّاب، ونُهبت الثروات الإيرانيّة إبّان حكمه وبدّدت في الغرب. ولم تكتف الجماهير المسلمة في إيران بمحاربة «الشاه»، بل حاربت القوى العظمى التي جعلت منه شرطيّ الخليج. وفي هذا السبيل باعت له هذه القوى أسلحة بمليارات الدولارات، وساندت سياسة القهر التي كان يتّبعها مع شعبه حتّى آخر أيّامه.

وفي النهاية، أين كان المتعصّبون؟ وأين كان المحرّرون؟ ثمّ، هل هذا هو مستقبل بلاد الأسيان ASEAN ذات الأغلبيّة الإسلاميّة؟ وماذا عن باكستان؟ وعن التدخّل السوفياتيّ في أفغانستان؟ وما يمكن فهمه في ضوء العدوان الرأسماليّ ولكنّه لم يكن أقلّ بشاعة ممّا حدث في إيران، أنّ الإسلام يحمل طاقات محرّرة وعلينا أن نفرّق بينه وبين الإرهاب.

٣- الديانة الهندوسيّة في الهند

النموذج الثالث نجده في الهندوسيّة. وهو دين كبير يحتوي على عدد من الديانات الصغرى. والهندوسيّة ديانة عصيّة على الاختراق حتّى على المتخصّصين. وهؤلاء لا يمكنهم التركيز إلّا على قطاع صغير من هذه المتاهة. ولكن رغبتنا في إبراز البعد الثوريّ في الأديان تدفعنا إلى صياغة بعض الملاحظات القيّمة التي تظهر المبادئ التي ذكرناها سابقًا، بخاصّة الاستنتاج الأوّل والثاني والثالث...

فنحن نرى في الهندوسيّة معتقدًا خلاصيًّا ما بعد كونيّ، يدور على نصوص مقدّسة للحقائق الموحى بها والمؤوَّلة المسمّاة (سروتي *Srutti* وسمرتي *Smrti*). ومن قلب التقليد الأرثوذكسيّ هذا خرجت النهضة الهنديّة كحركة إصلاحيّة حافزها تحدّي المسيحيّة الغربيّة إيّاها.

وبالرغم من التأثير الاجتماعيّ لهذه الحركة، وإقدامها اللاهوتيّ - بما فيه اكتشافها المسيح الغنوصيّ - فقد ظلّت حركة نخبويّة. وبحسب أحداث البحوث الاجتماعيّة، تحوّلت فروع هذه الحركة إلى شيع مسالمة. ولكن بعض شيع شمال وغرب الهند سقطت في براثن التيّار السياسيّ المتطرّف الذي يدعو إلى النعرة القوميّة المعادية لكلّ ما هو أجنبيّ. كما أنّ عبادة العامّة

رجالَ الدين أنفسهم هي مجرّد ظاهرة غير مسيَّسة، تفشّت في الطبقات المتوسّطة، وهي تتعارض مع عبادة الأبطال المخلصين المحرّرين التي كانت سائدة في العصور الوسطى. وربّما كانت هذه العبادات الجديدة قد تخلّت عن الانشغال الكلاسّيكيّ بعمليّة التحرّر، كردّ فعل للهجمة التمدينيّة، ولتتحوّل إلى مجرّد محاولة البحث عن معنى، كما يحدث في المجتمعات الغنيّة في مناطق أخرى.[٥٣]

إلّا أنّ الحركة الإصلاحيّة هذه لم تعالج المشكلة الرئيسيّة لنظام الطبقات العنصريّ مباشرة، هذا النظام الذي يسمح بالعبوديّة الاجتماعيّة التي تُطبّق دينيًا بواسطة الأرثوذكسيّة البرهمانيّة. وكي نلاحظ عمليّة الانتقال من مرحلة الإصلاح إلى مرحلة الثورة، علينا أوّلًا أن نقف بعيدًا عن هذا المركز الأرثوذكسيّ للهندوسيّة البرهمانيّة. فحركتا البهاكتي Bhakti والداليت ساهيتيا Dalit Sahitya (كتابات المقهورين)، والتمرّد القبليّ، تمثّل ثلاث مراحل طاردة خارج المركز.

فحركة بهاكتي Bhakti كانت في البداية عبارة عن اتّجاه شعبيّ على هامش البرهمانيّة. «إنّها الدفعة الخلّاقة الكبرى للروح الهنديّة»، وهي التي ألهمت العديد من حركات التمرّد الاجتماعيّة والسياسيّة، منذ تمرّد شيفاجي Shivaji في القرن السابع عشر الميلاديّ حتّى حركة المهاتما غاندي في القرن العشرين. وهناك دراسة تقارن حركتين من هذا النمط بـ«ماهاراشترا» Maharashtra، يمكنها أن تساعدنا على استخلاص العناصر التي تؤدّي بتضافرها إلى التمرّد الدينيّ على التفرقة العنصريّة التي يفرضها نظام

---

(٥٣) Margaret Chatterjee, «The Concept of Multiple Allegiance: A Hypothesis Concerning the Contemporary Indian Spectrum», *Man in India*, 56, 1976, pp. 123-133.

«الكاست» والتفرقة العنصريّة القائمة على أساس الجنس. فالأولى هي حركة «ماهانوبهافا Mahanubhava» التي تفرّعت عن شاكرادهار Chakradhar الذي عاش بين ١١٩٤-١٢٧٦ ميلاديّة. وقد نقدته الأرثوذكسيّة البرهمانيّة نقدًا مريرًا لا يرحم، حتّى إنّ نقدها قد طال الكتب الفيديكيّة المقدّسة. وقد عملت هذه الحركة على ترقية الإخوة، فشملت عدالتها المساواة في الوضع الاجتماعيّ بين ما يسمّى «السودراس sudras والنساء. ولهذا السبب مات شاكرادهار Chakradhar ولكنّ الحركة (استعادت حيويّتها الآن) لم تستطع استثارة حماسة الشعب لأنّها كانت من النوع الرهبانيّ المحافظ، كما كانت بعيدة عن كفاح الشعب اليوميّ نسبيًّا. واقتصرت تعاليمها على الكتابة فقط، ممّا أفقدها تعاطف القاعدة العريضة للشعب الأمّيّ في غالبيّته.

واختلف الحال مع حركة «فاركاري Warkari» التي امتدّت جذورها بعمق، إذ انتشرت بين غالبيّة الشعب، واستطاعت أن تعيش رغم الاضطهادات التي لاحقتها، ودخلت مجال العمل السرّيّ. وكان مصدر هذه الحركة علمانيًّا، وكانت لها شعبيّة خاصّة بين الفقراء والمطحونين، بخاصّة الذين ينتمون إلى أفراد المراتب الدنيا. وقد خلّفت هذه الحركة سلسلة من الشعراء القدّيسين الثوريّين. وكثير من هؤلاء ماتوا شهداء، ويمكن اعتبارهم نموذجًا موازيًا لنموذج أنبياء العهد القديم العبرانيّين. ومعروف في إطار القِيَم الدينيّة الهنديّة، أنّ المُصلح الذي يُريد تحريك الجماهير، يجب أن يكون شاعرًا وقدّيسًا. أمّا السرّ الثاني لنجاح المُصلح، كما ظهر في حركة «فاركاري»، فهو اللجوء إلى وسيلة الحكي الشفهيّ لإبلاغ الرسالة المطلوب إيصالها إلى الشعب.

وهذا التواصل يتطلّب بالضرورة لقاءً شخصيًّا بين قادة

التحوّل الاجتماعيّ والجماهير المتألّمة، أي بين الشاعر والقدّيس وهذه الجماهير. هذا اللقاء يسمح للطرفين بتبادل الإلهامات. وكان الإنتاج الغزير من الأدب الشعبيّ الشفهيّ، واستخدام الرقص والأغاني، يضمنان استمراريّة برامج توعية للجماهير تعدّ خصوصًا لهذا الغرض. لم تتجمّد هذه البرامج في نصّ مكتوب، ورغم ذلك حافظت على نقائها على مرّ الزمن. وجدير بالذكر أنّ قصص القدماء المقدّسة أنفسهم حينما كان يتاح لهم حرّيّة قصّها أو الإشارة إليها، تجعل التأويل الشعبيّ يتجاوب معها بطريقة خلّاقة. وحينما كانت تتمّ لقاءات أعضاء الحركة بالمسلمين والمسيحيّين، كانت الروح المسكونيّة التي يعيشونها ويشهدون لها مليئة باللمسات الإنسانيّة. أمّا كتابات المقهورين Le Dalit Sahitya المطروحة للتداول منذ عشرات السنين. فقد انسلخت من الناحية الإيديولوجيّة من حركة «بهاكتي Bhakti» التي ما زالت قائمة ومستمرّة.(٥٤)

ولا شكّ في أنّ انفتاحها الكبير على حركات التحرير الثوريّة الأخرى جعلها أكثر فعاليّة، وهي التي كانت في البداية، مجرّد تمرين للتوعية في قلب الدين الشعبيّ. وأعطت مكانة مهمّة في كتاباتها لماركس، ولينين، وماو تسِه تونغ، وتشي غيفارا، وهوش مِنه، ومارتن لوثر كنغ. فالداليت Dalits يعتبرون أنفسهم جزءًا لا يتجزّأ من حركات ممارسة الكفاح من أجل تحرير كلّ الشعوب المقهورة على وجه الأرض. وتولّد من هذا الانفتاح الكبير على كلّ ما يحرّر في الأديان الأخرى، انفتاح من نوع آخر، وكان هذه المرّة الانفتاح على الإيديولوجيّات العلمانيّة. وحينما نتناول الهند القبائليّة، نجد أنفسنا خارج حدود التديّن

---

(٥٤) Jayashree Gokhale-Turner, «Bhakti or Vidroha: Continuity and Change in Dalit Sahitya», *Journal of Asian and African Studies, 15*, 1980, 29-42.

البرهمانيّ. إذ ندخل في مناقشة داخل إطار دينيّ آخر خارج البرهمانيّة تمامًا، وغالبًا ما يجهل المتخصّصون بعلم الهنديّات هذا الواقع. ونرى أنفسنا مجدَّدًا في مجال الاشتراكيّة ما قبل الرأسماليّة، على غرار أفريقية. هذا المجال يتناقض مع نظام الإقطاع الذي له علاقة بالديانات الرهبانيّة - مثل البوذيّة - والديانات الثيوقراطيّة - مثل البرهمانيّة -. ومع ذلك، فإنّنا نجد الميول الإقطاعيَّة في الهند تخترق المجتمعات القبليّة تدريجيًّا، أكثر ممّا هي عليه في أفريقية.(٥٥)

وقد قيل إنّ المرأة في المجتمعات القبليّة، وداخل الكاست الممثّل قاع المجتمع - الذين لا يمكن الاقتراب منهم - تتساوى بالرجل، والسبب هو استقلالها الاقتصاديّ. هذا بالرغم من أنَّ تبنّي القِيَم الهندوسيّة يميل إلى الحطّ من قدر المرأة.(٥٦)

وأينما كانت المجتمعات القبليّة، فهي تقوم على المساواة دائمًا، إذ ليس فيها نظام «الكاست» ولا الطبقات، لأنّها تقوم على اشتراكيّة دينيّة، لا تُعيقها الأخلاق التطهيريّة التي تميّز الديانات الكتابيّة. ولكنّها مستعدّة لاستخدام العنف إذا اقتضت مصلحة الجماعة ذلك. ويوضح جيل أومفيدت Gail Omvedt أنَّ لا شيءَ يُدهش حينما نعرف أنّ المجتمعات القبليّة في مجموعها تتباهى بتاريخ كفاحها الوطنيّ وكفاحها الطبقيّ على امتداد كامل القارَّة الآسيويّة، بما فيها الهند.(٥٧)(٥٨)

---

(٥٥) Joganath Parthy, «Political Economy of the Khanda Land», *Man in India*, 56, 1976, 1-36.

(٥٦) K.D. Gangrade, «Social Mobility in India: A study in Depressed Classes», *Man in India*, 55, 1975, 258 et 278, n°19.

(٥٧) Gail Omvedt, «Adivasis and Modes of Production in India», *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 12, 1980, pp. 15-22.

(٥٨) Gautama Bhadra, «The Kuki (?) Uprising (1917-1919): Its Causes and Nature», *Man in India*, 55, 1975, pp. 10-58.

٤- الديانة البوذيّة في الصين

في نهاية هذه العجالة نتوقّف على الديانة البوذيّة التي تربط جميع الآسيويّين بعضهم ببعض، وتحتلّ موقعًا مشابهًا لموقع الإسلام في بلاد العالم الثالث. ويعرف الناس جميعًا أنّ الكتابات البوذيّة تدعو إلى التحوّل الاجتماعيّ الجذريّ، ولكنّها لا تحمل أيّة مبرّرات للكفاح العنيف، حتّى وإن شهد التاريخ البوذيّ ولادة بعض النظريّات الساذجة عن «القتل العادل».(٥٩)

لكنّ التقليد الشفهيّ يعوّض ما ينقص في الكتابات، والبوذيّة الأرثوذكسيّة نفسها تتباهى بأنّ لديها نظريّة وممارسة تختصّان بعمليّة التمرّد. كما ويذكّرنا بعض المتخصّصين بأنّ الرهبان البوذيّين لا يأخذون المقدّمة، إلّا حينما تُدعى البوذيّة بصفتها الدينيّة للتدخّل في فترات الفوضى السياسيّة، ويتدخّل العلمانيّون لمساعدة الرهبان في هذه الفترات كما حدث في تايلاند.(٦٠)

ولكن، كيف نشرح الحيويّة التي دبّت مرّة أخرى في الديانة البوذيّة في بيرمانيا؟ البوذيّة المسيانيّة. لقد كانت موجّهة في بدايتها ضدّ ملوك بيرمانيا، ثمّ ضدّ حلفائهم البريطانيّين. وبلغ عدد مرّات تمرّد البوذيّين في بيرمانيا في الفترة ما بين ١٨٣٨ و١٩٢٨ أكثر من عشرين تمرّدًا. وكلّ هذه المحاولات أملتها عبادة ميتريا Maitreya، وهي تتلخّص في نوع من الانتظار المسيانيّ لتحقيق نظام اجتماعيّ عادل، يمهّد لظهور بوذا في آخر الأيّام. وهذا الاعتقاد مبنيّ على ما جاء في النصوص المكتوبة.

---

(٥٩) Paul Demieville, «Le bouddhisme et la guerre», *Mélange*, Paris, 1957, vol. 1, pp. 373-384.

(٦٠) Charles F. Keyes, «Political Crisis and Militant Buddhism in Contemporary Thailand», *Religion and Legitimation of Power in Thailand*, Bardwel Smith, éd. Anima, Chambersburg, 1978, p. 160.

ونسجّل هنا أنّ هذه الموجة من محاولات التمرّد البوذيّة هي التي أدّت إلى ولادة حركة استقلاليّة حول الفيلسوف الماركسيّ أونو Unu ليقيم نوعًا من الاشتراكيّة البوذيّة بمساعدتها. ولكن هذه المحاولة باءت بالفشل.(٦١)

ولقد سلكت سريلانكا والهند الصينيّة مثل هذا الطريق. كما أنّ قراءة تاريخ أسرة «لي Li» في فيتنام، واستخدام مصطلح «الأمبراطور الراهب»، يعكسان وجود بوذيّة سياسيّة مناضلة لا تقلّ جماهيريّة اليوم عمّا كانت عليه بالأمس. ولن يندهش المرء إذا رأى أساس الممارسة الثوريّة البوذيّة يزداد هامشه أكثر فأكثر داخل مؤسّساتها. وتزوّدنا جمهوريّة الصين الشعبيّة أمثلةً أخرى مقنعة، نختار بعضها عشوائيًا.(٦٢)(٦٣)

فقد عرفت الصين، منذ العام ٤٠٢ ميلاديّة، عشرات من محاولات التمرّد المسلّحة التي قام بها الرهبان، وبلغت قمّة هذه المحاولات في ما عرف بتمرّد فاكينج Fak'ing الراهب الثوريّ، وذلك العام ٥١٥ ميلاديّة. وكان هذا الراهب قد تزوّج من راهبة، مثل العديد من أقرانه. وجّهت هذه المحاولات الرهبانيّة ضدّ الدولة والدين الرسميّ في آن واحد. ومنذ ذلك الحين، تخرّج من عباءة هذه الحركات عدد من الشيع المسيانيّة التي ساندها الشعب. وتشهد هذه الشيع على التأثير الواضح الذي يمارسه الدين الكونيّ على الدين ما بعد الكونيّ. نذكر من هذه الشيع، شيعة ميتريا Maitreya التي تأسّست العام ٦١٠ ميلاديّة، على يد راهب بوذيّ نصّب نفسه إمبراطورًا. وقد دمجت هذه

---

(٦١) E. Sarkisyanz, *The Buddhist Backgrounds of the Burnese Revolutions*, Nijhoff, La Haye, 1965.

(٦٢) Demieville, *Bouddhism*, pp. 357-367.

(٦٣) Daniel L. Overmyer, «Folk-Buddhist Religion: Creation and Eschatology in Medieval China», *History of Religions*, 12, 1972, 42-70.

الشيعة في نظامها الاعتقاديّ، عبادة بوذا أميتابها Bouddha Amitabha، والتوق إلى تجديد الحياة في سماء بوذا التي عُرفت باسم «النعيم الغربيّ». ويؤكّد أتباع هذه الشيعة أنّ «هذا النعيم» يجب أن يُخلق على الأرض هنا والآن، وعلينا ألّا ننتظر تحقيقه في المستقبل البعيد. كما كانوا مقتنعين بضرورة خلق دولة لبوذا، تسود فيها العدالة والسلام في الحياة الأرضيّة. وكان لهذه الشيعة أثر في حياة الناس طوال الفترة التي امتدّت من القرن السابع الميلاديّ حتّى القرن السادس عشر الميلاديّ.

ويمكننا أيضًا أن نشير إلى شيعة «السحاب الأبيض» التي ظهرت ١١٠٨ ميلاديّة وامتدّ وجودها حتّى ١٣٠٠ ميلاديّة، وكذلك شيعة «لو» التي بدأت ١٥٠٥ ميلاديّة وظلّت حتّى ١٩٥٦ ميلاديّة، وهما من النمط نفسه. ولكن أكثر الشيع شهرة، قد تكون «اللوتس الأبيض» من العام ١١٣٣ حتّى ١٨١٣. وقد انبثق منها فرع استطاع الاستمرار حتّى العام ١٩٥٦، وكان اسمه أي-كوام-تاو I-Kuam-Tao وقضى عليه النظام الماوي ١٩٥٦. من بين كلّ الثورات العديدة هذه، كانت ثورة ١٣٥٠م التي عرفت نجاحًا منقطع النظير تحت قيادة «هان-شان-تونغ» الذي لقّب بِـ«بوذا ميتريا» Bouddha Maitreya. فقد نجحت الثورة في إزاحة السلطة المونجوليّة، ووضعت مكانها أسرة جديدة، هي أسرة مينج Ming وكان اسم إمبراطورها الأوّل شو-يانج-شانج، الذي كان مبتدئًا في الرهبانيّة البوذيّة وضابطًا قديمًا في شيعة «اللوتس البيضاء» التي ذكرناها سابقًا. وقد شاءت سخرية القدر أن ينقلب على البوذيّة. وقد سُحِقت هذه الحركة مرّة أخرى العام ١٨١٣، ورفع عنها الحظر ١٩١١، وظلّ أحد فروعها نشيطًا حتّى ١٩٥٦. وبالمعايير الماركسيّة، لا ترقى كلّ هذه الحركات إلى نعتها بالثورات، ففي أفضل الأحوال يمكن تسميتها «تمرّدات». وفي كلّ الأحوال أردنا أن نستعرض قدرة البوذيّة على التفاعل مع

العقليّات والاعتقادات الثوريّة في العصور المختلفة. وتزوّدنا الأمثلة التي ذكرناها التأويلات البوذيّة المسيانيّة للكتب المقدّسة البوذيّة، والتبريرات التي تقدّمها هذه الكتب في شأن قيام الثورات. كما تردّ على إيديولوجيا معاصرة نبعت من المجتمعات التاويّة السرّيّة، وكانت هذه الإيديولوجيا تنادي بدورها، «بانتظار صاحب السلطة الحقيقيّ»، «حامل السلام». كما وجدت لدى الكونفشيوسيّين فكرة «انتظار الإمبراطور المُشْرق».

إنّ ما حاولنا أن نبرزه هنا، هو قدرة البوذيّين في الفترات التاريخيّة المحدّدة، وتحت تأثير إيديولوجيّات وحركات غير بوذيّة، على إعادة تأويل مصادرهم الكتابيّة ليتجاوبوا بطريقة خلّاقة، في وجه الظروف القاهرة التي تواجههم في لحظة معيّنة. وهذا يحدث حتّى لو كلّفهم ذلك غاليًا. وهذا التقليد ما زال مستمرًّا في وقتنا الحاضر في الديانة البوذيّة كما في الديانة الصينيّة.

خامسًا- الدين والثورة في لاهوت العالم الثالث

لقد عرضنا قراءة خاطفة للامتداد الواسع للثقافات غير المسيحيّة في العالم الثالث. وأخذنا في الاعتبار أربعة قطاعات: التديّن الأفريقيّ وهو يشبه التديّن الأوقيانيّ، والإسلام في آسية الغربيّة، والهندوسيّة في جنوب آسية، والبوذيّة في آسية الشرقيّة. هذه الأمثلة الأربعة، بالرغم من أنّها لا تمثّل كلّ ما نودّ التعبير عنه، إلّا أنّها تحدّد لنا بعض الخطوط العامّة التي يتميّز بها التديّن في العالم الثالث. كما أنّها توضح لنا ثلاث نتائج عامّة هي:

١- إنّه خارج عن حدود الرؤية التوحيديّة السامية (الله الأحد في - اليهوديّة - المسيحيّة - الإسلام) لا يوجد **إلّا تيّار تديّنيّ**

(شكل واحد من أشكال الديانة الهندوسيّة) لديه رؤية عن الحقيقة النهائيّة التي تعبّر عن كائن شخصيّ ويخرج العالم إلى الوجود، ويدعو الكائنات البشريّة إلى لقاء شخصيّ بالله المحرّر وهو الشخص الإلهيّ. فالإيمان بوجود إله واحد خالق فاد، شخصيّ ومطلق للعالم بأسره وللإنسانيّة بشمولها، لا يمكن إثبات وجوده أو نفيه بوجه كلّيّ. فالتديّن خاصّة في آسية، وبالنسبة إلى الغالبيّة الإنسانيّة، يمكن وصفه بأنّه «ما بعد إلهيّ» métathéiste أو على الأقلّ، غير إلهيّ، لا بل بعض الأحيان، وبوضوح «لا إلهيّ» athéiste. ولكنّ الهدف النهائيّ عند أصحاب الديانات عمومًا هو الاعتقاد بوجود «خلاص» من نوع ما. لأنّ ما يشغل بال أغلب الأديان هو التحرير، وإن كان تحت مسميات مختلفة وطرق مختلفة.. فهناك العديد من الديانات ما وراء الكونيّة توجّه أتباعها نحو مستقبل يبلغونه، فيه يتحرّر الإنسان تحريرًا كاملًا. وتشدّد هذه الديانات على وجود شيء يتعدّى الوجود الشخصيّ، ويعلو عليه، كما تشدّد على أنّ «هذا الشيء» (أي شيء موجود)، غير مشخّص، ولكن يمكن إدراكه عبر الظواهر المختلفة. هذا ما يحدث في «التاويّة، الدارهما، التاتهاتا، برهمان، نيرڤانا.. إلخ). أمّا الديانات الكونيّة فتشير إلى العديد من الآلهة والقوى الروحيّة. هذه القوى تمثّل وحدة معقّدة للوجود وهي تشمل كلّ ما هو موجود في الكون وعالم الإنسان. ونلاحظ أنّه حتّى في المناطق التي فيها الشكلان الدينيّان - الكونيّ وما بعد الكونيّ - مندمجان، فإنّ النتيجة النهائيّة لهذا الاندماج، لا تعادل ما نسمّيه التوحيد الكتابيّ للأديان السماويّة الثلاثة (المسيحيّة - اليهوديّة - الإسلام)[٦٤].

(٦٤) لقد آن الآوان في عالمنا العربيّ وفي شرقنا أن نعترف بأنّ أكثر من ثلثَي البشريّة لا يدينون لا بالإسلام ولا بالمسيحيّة ولا باليهوديّة. أن نتجاهل=

ولهذا السبب، فإنّ اللاهوت، وبما أنّه حديث عن الله أو بصفته «كلام الله»، قد لا يكون حتميًّا نقطة البداية الصالحة عالميًّا للحوار. وليس هو الأساس الوحيد لالتقاء الأديان في العالم الثالث. نقول نعم للتحرير، ونقول إنّ المعتقد الخلاصيّ هو أساس اللاهوت، ولكن لسوء الحظّ، ما هو موجود في العالم الثالث لا يعزّز موقف لاهوتيي الأديان المعاصرين (سواء الذين يمارسون لاهوت المسيح ضدّ الأديان أم الذين يمارسون لاهوت المسيح مع الأديان). والسبب هو أنّ اللاهوت المقارن ما زال يعرض مادّته من رواسب كتابات أصحاب الأديان غير المسيحيّة، ويجهل واقعها التاريخيّ. فالواقع التاريخيّ هذا يعلّمنا أنّ انشغال دين ما برؤيته الأخلاقيّة الضيّقة، وانشغاله بالتطهير الذاتيّ للأشخاص والثورة الثقافيّة، غالبًا ما يسقط على المستوى الأخلاقيّ التطهير الاجتماعيّ السياسيّ (الثورة الهيكليّة) من حسبانه.

وغالبًا ما ننزلق سريعًا إلى الحديث عن الأساطير العديدة التي تتحدّث عن التحرير بأسلوبه العنيف، وتأويل هذه الأساطير رمزيًّا مثل الرقص، الإيقاع، الأهازيج والطقوس، الأمثال والأشعار يجعلنا نكتشف أنّها تحافظ على بذور الثورة في قلوب

=هذه المليارات من البشريّة ونتعامل معهم على أنّهم مجرّد رصيد للتبشير الإسلاميّ أو المسيحيّ أو اليهوديّ فهذا موقف غير لائق.
إنّ الديانات السماويّة الثلاث: اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام رغم حيويّتها وانتشارها في القارّات الخمس، إلّا أنّها لا يمكن أن تتجاهل البوذيّين والهندوسيّين والكنفوشيوسيّين وأصحاب الديانات البدائيّة الأفريقيّة، وتتعامل معهم باستعلاء، أو بالتجزئة (اقتصاديًّا وسياسيًّا)، ولا تأخذ في الاعتبار معتقداتهم. لذلك، فإنّ الانطلاق من الزاوية الدينيّة الخاصّة بنا لن يكون حلًّا مرضيًّا للجميع، ولذلك علينا أن نكتشف العوامل المشتركة في كلّ الأديان السماويّة وغير السماويّة، ليكون الحوار في عصر الكوكبة متكافئًا ويعترف بعقائد الآخرين مهما اختلفت.

أبناء الشعب. ونتساءل هنا إنْ كان لاهوت العالم الثالث يفترض بالضرورة وجود إدراك ذي بعد واحد للدين وللثورة؟[٦٥]. ونجيب بأنّ تعريف الغريزة الدينيّة بصفتها قوّة دفع ثوريّة وقوّة دفع نفسيّة اجتماعيّة، هدفه خلق إنسانيّة جديدة. وهذه القوّة الدافعة ليست إلّا استمرارًا لعمليّة التطوّر التي تخترق كلّ ما في العالم من مظاهر الحياة. وتصل الغريزة الدينيّة هذه إلى مرحلة تعي فيها ذاتها، وهي الصيغة الإنسانيّة لتوق الطبيعة، فتصل إلى أشكال راقية للحياة نفسها. وبتعبير آخر، هذا السعي الدينيّ هو قوّة دفع لا يقاوم، لأنسنة كلّ ما هو غير إنسانيّ. وعلى غرار ما يوجد من حارات مسدودة في المحيط الحيويّ لطبقات الأرض، ففي الغلاف الروحيّ قد تفقد الدفعة التطوّريّة اتّجاهها الصحيح وتتحوّل إلى تقهقر وخمول. فالثورة قد تتحوّل ضدّ نفسها فتصبح رجعيّة، كما أنّ الدين يمكنه أن يتحوّل ضدّ نفسه فيصير لا دينًا[٦٦]. ومع ذلك، فإنّ لاهوت الديانات في العالم الثالث لم

---

(٦٥) نعم، إنّ الدين لا يتناقض مع الثورة. ونقصد بالدين الطاقات المحرّرة فيه وليس استخدامه السيّئ. كذلك مفهوم الثورة ليس بمعناها التقليديّ العنيف، ولكن بمعناها الكامن في الشعور الدينيّ الذي يفجّر داخل كلّ إنسان طاقات البناء الذاتيّ ويتعدّاه إلى تغيير البناء الخارجيّ الظالم ليصبح أكثر عدلًا وتسامحًا واتّساقًا. لقد مضى عهد «الثورة» بمفهومها العنيف والنخبويّ القوميّ. إنّ ما يمكن أن يُوجِد الأديان الكتابيّة وغير الكتابيّة هو الرغبة العارمة في الخلاص، ليس الخلاص الفرديّ ولكنّ الخلاص الذي يلمس البشر من دون استخدام الثغرات العنصريّة أو الدينيّة أو القبليّة.

(٦٦) إنّ الثورة البلشفيّة التي قامت العام ١٩١٧ وأقامت الدولة الأولى الملحدة بهذا الحجم، كانت الثمرة المرّة لممارسات دينيّة - في هذه الحالة مسيحيّة - خاطئة وجائرة. فما الذي جعل إحدى كبريات الدول المسيحيّة في بداية القرن العشرين تعلن عدائها للمسيحيّة ولكلّ الأديان؟ رجال الدين والمسيحيّون أنفسهم لأنّهم قلبوا الدين إلى وسيلة لاستغلال إخوتهم المسيحيّين، وجعلوا من الدين نيرًا جاثمًا على رقاب العباد. والدليل على ذلك أنّ فلاديمير لينين كان شمّاسًا في وقت ما، ولكن تحوّل إلى=

يهتزّ. والقوّة الدافعة الثوريّة هذه هي التي تدلّنا على جوهر الإنسان المتديّن وماهيّته.

إنّ الرؤية التي توحّد بين الثورة والدين من ناحية، والتطوّر الكونيّ من ناحية أخرى، تترك بصماتها على فهمنا التكنولوجيا، وتصوّرنا للتقدّم والتحديث المرتبط بهما، ويرتبط كلّ ذلك بانتمائنا إلى العالم الثالث. كما تضع كلّ المناقشات الدائرة حول قضيّة «الانثقاف على مستوى آخر تمامًا»

٢ - إنّ التكنولوجيا نتاج مباشر للمحيط الروحيّ والإنسانيّ، لا يمكن تجنّبه. فالعقل الإنسانيّ منذ اللحظة التي يخرج فيها من المحيط الحيويّ للأرض، ويستخدم أدوات للإدراك أكثر حساسيّة (الحواسّ الخمس)، ووسائل أكثر فاعليّة لتعظيم حركته (الأعضاء)، فإنّه يتفوّق على إمكانات جسده الطبيعيّة. لأنّ العقل يستطيع أن يمدّد مخّه، وحواسّه الخمس، وأعضاء جسده، وذلك من خلال تنظيمه المادّة الخارجيّة بأسلوب يجعله يستخدمها أدوات للمعرفة والعمل.

إنّ التكنولوجيا هي فنّ (techne) امتداد حضور الإنسان ونشاطه في المكان والزمان. والهدف من هذا ترقية التطوّر الإنسان النفسيّ الاجتماعيّ عن قصد وعن اختيار. إذ إنّ التكنولوجيا مرافقة طبيعيّة للشخص، يمكنها أن تقبل أو تعارض تأثير الأنسنة التي تربطها بقوّة الدفع الثوريّة الكامنة في التديّن. ونذكر هنا بمفهوم التكنولوجيا كما وضّحته الجمعيّة المسكونيّة للاهوتيّي العالم الثالث: «إنّ التكنولوجيا عمليّة كونيّة ينتجها الإنسان. وهي امتداد واع (نتيجة تفكير ذاتيّ) للتطوّر البيولوجيّ

=العكس تمامًا بسبب فهم ما آلت إليه الأمور الدينيّة، وأصبح قسّيس المستقبل أكبر رافضي رموز الاستغلال الدينيّ، وهم رجال الدين، ومؤسّسًا أوّل دولة لادينيّة في التاريخ.

الذي يشكّل البنية التحتيّة للإنسان، والتي، مثالها مثال هذا التطوّر البيولوجيّ، لا تستأنس (أي تصبح محرّرة للإنسان)، إلّا من خلال توجّهها ما بعد الكونيّ (أي بواسطة قوّة الدفع الثوريّ)، إلى مستوى وجود إنسانيّ أكثر ارتقاءً.

إنّ ما يجرّد التكنولوجيا من إنسانيّتها هو خطيئة البحث المنظّم والمركّز عن الفائدة فقط[٦٧]. هذا البحث يقنّن العلاقات الإنسانيّة ويؤطّرها اجتماعيًّا واقتصاديًّا، ممّا يؤدّي إلى تشويه كونيّ ينتج عنه ما قاله ماركس: «العداء بين الإنسان والطبيعة». والتكنولوجيا في هذا النظام تحمل الإنسان على الاغتراب، وهي التي عليها أن تكون امتداده الكونيّ. كما أنّ التكنولوجيا بوصفها خطيئة تدنّس التديّن الكونيّ لجماهير الفلّاحين. إذ تنشر التلوّث في المحيط الحيويّ للأرض الممتدّة من البلاد الصناعيّة حتّى بلاد العالم الثالث. أضف إلى ذلك ميل هذا النوع من التكنولوجيا إلى نهب الطبيعة واستغلالها في إنتاج أسلحة الدمار لتستطيع تقديم محرقتها الكونيّة من القتلى على امتداد العالم الثالث[٦٨]. كما أنّها تبدّل اتّجاه الطبيعة والثقافة ما بعد الكونيّ وتحلّ محلّه «علمانيّة»[٦٩] تحجب فيها الاحتياجات. «الآنيّة»

(٦٧) أنظر كتاب فخّ العولمة وكتاب رمزي ذكيّ ودائمًا للطبقة الوسطى.
وعلى الرغم من أنّ الإسلام يحرّم الربا، فإعلان الدول الإسلاميّة خاصّة دول الخليج إسلامها على الملأ، بحيث تجد مليارات الدولارات التي يمكن أن تستخدم في تنمية البلاد العربيّة ومنها مصر تملأ البنوك الربويّة في أوروبّا وأمريكا وتعمّر خزائن سويسرا وإنجلترا. والمضحك المبكي هو أنّ هذه الحكومات لا تكفّ عن الضحك على شعوبها، وأمام هذا الانفصام في القول والفعل يظهر التطرّف نتيجة منطقيّة لهذا الانفصام.

(٦٨) K. Zaradov, «The Environmental Movement and the Communists: The Political Class Approach», *World Marxist Review*, 24, 1981, pp. 50-53.

(٦٩) المقصود بالعلمانيّة هنا العلمانيّة الملحدة التي لا تعترف بوجود كائن آخر خارج حدود الوجود المحسوس والقابل للسيطرة عليه، والتي تجعل من=

«المتطلّبات الأخرويّة»، واضعة هكذا، وسواسًا مرضيًا في قلب الإنسان المتعلّق بالاحتياجات الكونيّة أو «الاستهلاكيّة» على حدّ تعبير الثقافة التي نبعت فيها هذه الحاجات في الأصل.

إنّ عمليّة التحديث والتقدّم يجب أن تسعى إلى قلب هذا النظام المتدهور - المنتشر في كلّ مكان - لتشيد نظامًا جديدًا من العلاقات الإنسانيّة، لا تعمل فيه التكنولوجيا على السيطرة على الطبيعة وحسب، بل على التواؤم والاتّساق معها. كما تحترم الاشتياق المطبوع بداخل الطبيعة إلى الأنسنة بالمعنى الذي يتمّ فيه احترام الحتميّة الثوريّة للدين نفسه.(٧٠)

إذ إنّ مهمّة تأنيس الطبيعة هي عمليّة أنثويّة وذكوريّة في الوقت نفسه. فهي مؤسّسة على النشاط المتبادل للرجال والنساء في سعيهم لخلق عالم متحضّر. وفي هذا الصدد، فإنّ قوّة الدفع الثوريّة الكائنة في كلّ الأديان - ما عدا بعض الأديان في المجتمعات القبليّة وفرع ضئيل من الهندوسيّة - تعاني من القمع بكثافة. وقهر النساء جنسيًّا يدلّنا على بُعد غير متحضّر في الدين. إلّا أنّ النظام الكونيّ الجديد الذي يناضل العالم الثالث في سبيل تحقيقه، يتضمّن اشتراك المرأة اشتراكًا كاملًا في الحياة الدينيّة وفي الثورة.

٣ - مصطلح «الانثقاف» البائس، صقله الغرب وهو يختزل الدين. وهو موجود بكثرة في الكتابات اللاهوتيّة، وفي الأنثروبولوجيا والإيديولوجيا الماركسيّة، وتغيّر معناه تلقائيًّا حينما أصبح يعني «البحث المسيحيّ عن المعنى» في قلب القِيَم الدينيّة للثقافات غير المسيحيّة. ويمكننا أن نضعه الآن تحت عنوان «مسيح الأديان». والسؤال المطروح الآن هو: في أيّ التيّارات

=عقل الإنسان المرجع الأوحد.

(٧٠) Chertina, *Bourgeois Theory*, p. 69 (sans date).

الدينيّة غير المسيحيّة تريد المسيحيّة الدخول؟ هل تودّ الدخول في التيّار الرجعيّ أم التيّار الثوريّ؟ ولكي نبدّد شكوك لاهوتيّي التحرير في عمليّة الانثقاف، علينا أن نوجّه سؤالًا آخر أكثر حسمًا: أيّ نمط من المسيحيّة يبحث عن الانثقاف؟ هل المسيحيّة التي لها إطار كونيّ مرفوض من العالم الثالث، أم المسيحيّة التي خرجت من عباءة التأويل الإنجيليّ الذي أسهم في صياغته العالم الثالث بنفسه؟(٧١) فتأويل العالم الثالث الإنجيلَ يحيي البشارة المسيحيّة حين يعيد الحيويّة إلى الكلمات الثلاث التي تُعتبر مفاتيح هذه البشارة. هذه الكلمات التي كانت قد فقدت قوّتها بسبب استخدام الإيديولوجيا إيّاها وهي:

أ - الملكوت basileia (أي النظام الجديد).

ب- الاهتداء metanoia (الارتداد الداخليّ للمشاركة في النظام الجديد).

ج - الشهادة martyrion (الالتزام المتأصّل ليأتي هذا الملكوت).

وأمانة لتقاليدنا الدينيّة غير المسيحيّة، لا نستطيع وصف أو تعريف هذا النظام الجديد (الملكوت)، ونكتفي بإعداد كلّ ما يمكن إعداده ليأتي هذا الملكوت. ولا يتمّ ذلك من خلال رفض النظام الحاليّ بناءً على المواقف النظريّة، ومن خلال تحليله ودراسته وحسب، بل بالتزام العمل على التخلّص منه أيضًا. وإنّ المستقبل الذي من خلاله نوجّه نقدنا إلى الحاضر يبقى دائمًا ما «لا اسم له» لكلّ ثورة حقيقيّة. واللقاء الحميم بالحقيقة النهائيّة -

(٧١) إنّ إعادة صياغة العالم الثالث تتطلّب قراءة جديدة للإنجيل، هذه القراءة تتمثّل في منهج لاهوت التحرير. وبالتالي فإنّ هذه القراءة الجديدة تناقض القراءات الأُخَر التي سبقتها والتي تسبّبت في بلاء العالم الثالث لأنّها كانت قراءة متعالية لا تعي المتطلّبات الحقيقيّة لشعوب العالم الثالث.

الذي يمثّله التصوُّف[٧٢] - يتطابق تقريبًا مع الخبرة العميقة التي تدفعنا إلى تغيير اللاواقعيّة الحاضرة. كما أنّ الحقيقة الخلاصيّة تبدأ مع نزع أقنعة الوهم. وحينئذ يسطع الخلاص من الأعماق الحالكة السواد، ويبلغ الإنسان مرحلتي «براهما/أتمان» حينما نبلغ «المايا». و«نيرفانا» تستعرض «سامسارا». فالحياة هي عبور من خلال الموت. والنعمة تفيض حيث تكثر الخطيئة، والثورة تولد من حضن العبوديّة. ويهوه اختار مسكنه وسط الفقراء، والقوّة الإلهيّة المخلّصة تخرج من فقراء الأرض الذين تحوّلوا إلى عبيد.

فهل يمكننا لمس طرف واحد من دون أن نلمس الطرف الآخر؟ إنّ ضحايا النظام الحاضر وحدهم، هم المؤهّلون ليكونوا حَكَمًا على هذا النظام عينه. كما أنّ هؤلاء الضحايا - الفقراء - بيدهم سلطة «إعلان المستقبل المنتظر». هذا هو معنى البشرى السارّة. حينئذ يصبح الاهتداء metanoia تعبيرًا عن رعشة القلب، وتغيير الحياة التي يستثيرها التصوّف. إنّ السير نحو الإنسانيّة الجديدة هو رغبة وقرار نابع من دوافع دينيّة. إنّه ثورة ثقافيّة بحسب لغة مَن يكدّرهم الحديث عن «الارتداد الدينيّ». أمّا الشهادة martyrion فهي النموّ المتزامن مع الشهادة الجماعيّة للمرتدّين، كما أنّها تجسيد مسبق وشخصيّ، وضمانة ملموسة للنظام الجديد. فعلى مثال يسوع الشهيد الأكبر، هم ضحايا - وقضاة أمام النظام القائم، ومعيارٌ للمستقبل الجديد الذي يعلنون عنه. فالثورة الهيكليّة الكنسيّة هذه تسمّى بشرى سارّة للفقراء، لأنّها مبنيّة من فقراء منذ ميلادهم ومن فقراء عن اختيار حرّ.

---

(٧٢) المقصود بالتصوّف هنا الجوهر الروحيّ للدين الذي يجعل المؤمن زاهدًا في حبّ السيطرة، ومنتصرًا على أنانيّته، ومنفتحًا على الآخرين، ومتّحدًا بالمطلق، وفاعلًا لتغيير الأوضاع الجائرة.

إنّ مثل هذه الجماعات القاعديّة في العالم الثالث تشهد نموًّا مطّردًا. وهذه الجماعات ليست تحت رحمة الثقافة العالميّة في الكنيسة الرسميّة، ولكنّهم مؤسّسون على التدريب المحلّيّ للفقراء. وكما أظهرناه سابقًا، فإنّ الانثقاف الحقيقيّ هو ثمرة الثورة الإكليزيولوجيّة، وليست بذارها. (راجع الفصل الأوّل من الجزء الثاني من هذا الكتاب).

ومن هنا يأتي السؤال المحيِّر: **أليس لاهوتيّو العالم الثالث معرّضين للتجربة عينها التي سقط فيها علماء الأنتروبولوجيا الغربيّون والمتغرّبون في دراستهم الثقافات البدائيّة؟**

ونحن نتّهم علماء الأنتروبولوجيا بجنون العظمة الرؤيويّة، إذ إنّهم يدَّعون أنّهم ممسكون بسلطة سرّيّة تسمح لهم بمعرفة هذه الثقافات من خلال تقمّصهم دور شعوبها، بفضل كثرة ملاحظاتهم التي تفترض وجودهم لفترة طويلة على أرض الواقع، وقد أدّى هذا إلى تخويلهم سلطة تأويل هذه الثقافات وشرحها للغرب الجاهل. إنّ الحماسة التي يبديها لاهوتيّو الانثقاف تجاه الثقافة التي يجدون أنفسهم غرباء عنها، والدفاع الذي يقوم به لاهوتيّو تحرير الفقراء عن الذين يشاطرونهم الثقافة بفرح، يشهدان على وجود ميل خطر في لاهوت العالم الثالث. أليس من واجب اللاهوت أن يكون تعبيرًا عن نظريّة الكنائس الصغيرة هذه وممارستها، والتي تبنّت التديّن الثوريّ في العالم الثالث؟ وأنّ كتابة هذا اللاهوت يجب أن تتمّ في مرحلة لاحقة للممارسة؟ أليست كلّ الكتابات المقدّسة نبعت بالطريقة نفسها؟ وأخيرًا، أليست هذه هي الطريقة التي يجب كتابة لاهوت العالم الثالث بها؟

الباب الخامس

لاهوت التحرير في الكنائس الآسيوية(*)

اللاهوت الصحيح والكنيسة المحلية

(*) محاضرة ألقاها بييريس في الندوة اللاهوتيّة العالميّة الخامسة في جامعة صوفيا بمدينة طوكيو باليابان، في ديسمبر ١٩٨٥. نُشرت في *Japan Missionary Bulletin*, 40, 1986, pp. 165-179.

مقدّمة: وضع الكاثوليك الحرج في آسية

يعترف التعليم الرومانيّ، وهو يستشهد **بالكتاب المقدّس**، أنَّ لاهوت التحرير صحيحٌ تمامًا. راجع وثيقة مجمع العقيدة الإيمانيّة **تعليم حول بعض أوجه «لاهوت التحرير الڤاتيكانيّ»** ١٩٨٤[١]. وكلمة «تحرير» بحسب الوثيقة الرومانيّة هي المعادل المعاصر للصيغة اللاهوتيّة الكلاسّيكيّة «التدبير الخلاصيّ» وباللغة اللاتينيّة economia salutis، وهذا التدبير هو موضوع اشتياق كلّ البشر والهدف الصريح لكلّ الأديان.

وبهذا التفسير يصبح «التحرير» الهدف الوحيد للمسيح ولكنيسته. واللاهوت ما هو إلّا محاولة كنسيّة لاستكشاف هذا الهدف نظريًّا وعمليًّا، كما يبدو من وثيقة **راتسينغر** Ratzinger ونتساءل: هل «عمليّة التحرير ذاتها» هي التي تحدّد شرعيّة أيّ لاهوت كان؟ وما المعايير التي بناءً عليها نكتشف اللاهوت الصحيح؟

وفي نظرنا، إنّ اللاهوت يكُون صحيحًا إذا نبع، ونما،

(١) راجع في هذا الصدد كتاب **لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة**، الأب وليم سيدهم، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٣. علمًا بأنّ المؤلّف سيرجع إلى هذه الوثيقة تحت أسماء مختلفة: «الوثيقة الرومانيّة»، «التعليم الرومانيّ»، «وثيقة راتسينغر..».

ووصل إلى قمّته في الممارسة أو في تحقيق التحرير. هذا التأكيد يتضمّن حقيقة أخرى أكثر ثراءً بالمعاني لم يشر إليها «التعليم الرومانيّ»، وهي أنّ ممارسة عمليّة التحرير نفسها، هي التي تضمن شرعيّة أيّ لاهوت، وهي التي تؤسّس الهويّة الأصليّة للكنيسة المحلّيّة التي تنبع من مصدر هذا اللاهوت نفسه. فيتكوّن لاهوت تحرير يتطابق مع تكوين كنيسة محلّيّة بمعنى الكلمة. **وهذا يعني أنّ تكوين لاهوت تحرير لا يبدأ إلّا في اللحظة التي تشرع فيها جماعة مسيحيّة ما، في مكان ما، في المشاركة في الكفاح الذي يخوضه شعب هذا المكان لتحقيق كامل إنسانيّته. ومن خلال هذا الكفاح، تبدأ الجماعة المسيحيّة هذه مدّ جذورها في حياة وثقافة هذا الشعب المكوّن في غالبيّته من غير المسيحيّين. ولهذا السبب نعتبر أنّ الانثقاف والتحرير يشيران إلى الشيء نفسه. والرؤية القائلة إنّ الكنيسة ستُصبح محلّيّة بقدر ما تختفي الوجوه البيض من صفوف الأساقفة الآسيويّين وتحلّ محلّها الوجوه السمر والصفر غير صحيح. لا بل هو بدعة إكليزيولوجيّة.**

فالإكليرس المكوّن من «أبناء البلد» فقط، ليس بالضرورة دليلًا على أنّ الكنيسة أصبحت جزءًا من هذا البلد. فالذي يجعل الجماعة المسيحيّة الآسيويّة جزءًا من البلد الذي تعيش فيه، أو يجعل الكنيسة محلّيّة، هو التزامها النشيط - واستعدادها لتحمّل مخاطر هذا الالتزام - في مسيرة التاريخ الثقافيّ لآسيا. هذه القارّة التي تسكنها غالبيّة غير مسيحيّة.

وهكذا يبدأ أيّ لاهوت تحرير صحيح في آسية أسلوبَ حياة. إذ إنّ الممارسة الكنسيّة لعمليّة التحرير تتحوّل شيئًا فشيئًا إلى عمليّة باطنيّة كيانيّة. ويُعبَّر عن هذه الممارسة، بشكل رمزيّ في مرحلة أخرى من خلال الطقوس، قبل أن تأخذ تدريجيًّا شكل

الصياغة الإيمانيّة.

لقد ظهر هذا الأسلوب في طريقة حياة الجماعات الإنسانيّة القاعديّة (فيها أعضاء مسيحيّون وغير مسيحيّين)، على هامش الكنائس الرسميّة. فقد ولد في حضن هذه الجماعات توأمان: الكنائس المحلّيّة الآسيويّة الأصليّة ولاهوت التحرير الآسيويّ الصحيح. ومن جهة أخرى، لا يمكن أن نقول الشيء نفسه عن الكنائس الرسميّة، ونحن لا ندّعي امتلاك لاهوت تحرير آسيويّ صحيح بصورة رسميّة. إنّ غالبيّة الكنائس المحلّيّة في آسيا، ليست كنائس محلّيّة آسيويّة. فهي تشكّل امتدادًا لكنائس محلّيّة أوروبيّة أمريكيّة في آسيا. ولهذا السبب، نحن الكاثوليك لسنا إلّا أعضاء في الفرع الآسيويّ لروما. فليس لدينا لاهوت رسميّ إلّا لاهوت الكنيسة الرومانيّة المحلّيّة، وحينما نتحدّث عن ذلك، لا نفكّر في مضمون عقيدة الاتّحاد بروما، بل في مُجمل القِيَم اللاهوتيّة التي تراكمت لدى كنيسة روما، منذ بداية المسيحيّة. كذلك نتحدّث عن الإطار الفكريّ الذي صار أساسًا للحكمة الرعويّة والمعايير النظريّة، والتوجّهات الرعويّة الصادرة من واضعي سياسة الكنيسة الرومانيّة، مثل «تعليم راتسينغر» حول لاهوت التحرير، وما شابهه من أساليب العمل اللاهوتيّ الذي يتبع المخطّط نفسه في البطريركيّة الغربيّة. ونحن نعترف بشرعيّة هذا اللاهوت الرومانيّ بامتنان، بمعنى أنّه نوع من لاهوت تحرير له ما يبرّره. فهو لم يتخلّف منذ البداية عن إعلان فحوى التحرير وكيفيّته (الفداء = الخلاص = مجيء الملكوت.. إلخ). وذلك بحكم تجربته الرومانيّة الخاصّة، إذ إنَّ كلّ أنواع اللاهوت تنشأ على هذا النحو.

وفي هذا المجال لدينا بعض الملاحظات: فعلى الكاثوليك، العائشين في الثقافات اللاساميَّة في آسيا، أن يشعروا

ضرورةً بحميميّة داخليّة connaturalité، وهم يتقمّصون التجربة الرومانيّة للتحرير. ويجب وضع النقاط على الحروف لهذه التجربة - كما سنبيّنه في هذا الفصل - وهناك احتمال كبير في أن تكون كنائس المستقبل المحلّيّة نفسها - على الأقلّ في القطاع غير الساميّ في آسية - مرتبطة بالصيغة الآسيويّة للإدراك الرومانيّ لماهيّة التحرير، ولدينا في ذلك سببان رئيسيّان يبرهنان على ما نقول.

الأوّل: إنّنا قد تشبّعنا نحن كاثوليك آسية لأكثر من أربعة قرون، في روحنا وقلوبنا، سواء في مجال العقيدة، أم في مجال الطقوس، باللاهوت المحلّيّ الرومانيّ. ومنذ بدأنا نستنشق هواء الكاثوليكيّة لم نعرف لاهوتًا آخر. وربّما لهذا السبب أصبح تقليدنا المقدّس مثل ماضينا هو مرجعيّتنا وقاعدتنا الأرثوذكسيّة.

والسبب **الثاني** والأهمّ، وأعتبره العمود الفقريّ لهذه القضيّة، هو أنّ الأديان الغنوصيّة (العرفانيّة) اللاساميّة في آسية، مثل الهندوسيّة والبوذيّة والجاينيزيّة والتاويّة التي تغمر التديُّن الشعبيّ والثقافات المحلّيّة في الجنوب، والجنوب الشرقيّ والشرق الآسيويّ، تبدو متطابقة مع المفهوم الرومانيّ للتحرير[٢]. وإن كانت الكنائس الآسيويّة تبحث عن الاندماج في التديّن الآسيويّ في مناطق الشرق والجنوب، فإنّ المفهوم الرومانيّ لعمليّة التحرير سيظلّ يُقْبل كما كان في الماضي دائمًا، وحينئذ يصبح لزامًا علينا إقناع لاهوتيّي التحرير والمسؤولين عن الكنيسة بتطبيق المبدأين المهمَّين التاليين:

الأوّل: خاصّ بالواقع الآسيويّ. **الثاني**: مرتبط مباشرة باللاهوت الآسيويّ.

---

(٢) المقصود هنا التحرير الباطنيّ الفرديّ الذي لا يشتمل على البعدَيْن الاجتماعيّ والسياسيّ.

أمّا المبدأ الأوّل فهو أنّنا لن نستطيع اختزال الواقع الآسيويّ في الأديان الكبيرة، أو حصر هذا الواقع في أشكال التديّن الأرقى (ما بعد الكونيّ). وذلك مهما كانت أهمّيّة هذه الأديان حاسمة، وتأثيرها كبير في قارّتنا. فثمّة أيضًا التديّن الكونيّ لفقراء آسية الذين لديهم ديناميكيّتهم الخاصّة (راجع: **الآفاق الكتابيّة: الدور المسيانيّ للجماهير**). ومن جهة أخرى، نُذكّر دائمًا بأنّ الواقع الآسيويّ هو عبارة عن التفاعل بين التديّن والفقر. فيجب التعامل مع هذين العنصرين في علاقتهما المتبادلة، فعمليّة تحرير الفقراء نفسيًّا وروحيًّا، اجتماعيًّا وسياسيًّا، هي قطب جوهريّ لأيّ لاهوت آسيويّ. ودمج الكنيسة الآسيويّة في البلد الذي تعيش فيه، لا يمكن أن يتحقّق أبدًا، إنْ اقتصر على عنصر واحد فقط من الواقع الآسيويّ. فتديّن الفقراء وفقر الجماهير المتديّنة يشكّلان معًا الهيكل المعقّد للواقع الآسيويّ المرتبط باللاهوت الآسيويّ.

أمّا المبدأ الثاني فهو أنّ التديُّن الآسيويّ يتضمّن مدخلًا ساميًا للتحرير الإنسانيّ أيضًا. وهو موجود في **الكتاب المقدّس** بعهدَيْه الجديد والقديم من دون أدنى التباس. وهذا المعتقد الخلاصيّ الكتابيّ، ساعدنا على اكتشافه لاهوتيّو التحرير بأمريكا اللاتينيّة. وذلك عن طريق منهج الرجوع إلى الأصول reditus ad fontes وانغماسهم في المعيشة مع الفقراء التي كانت نقطة انطلاق تأويلهم الكتب المقدّسة.

ونتساءل في آسية عمّا إذا كنّا أمام نموذجين للتحرير يتنافسان على أرضنا الآسيويّة؟ نموذج الأديان العرفانيّة الذي يتطابق مع الرؤية الرومانيّة، والنموذج الكتابيّ الأمريكيّ اللاتينيّ. وكيف يكون النموذجان صحيحين إذا كانا متناقضين؟ وهل من الممكن أن يتكاملا؟ وبتعبير آخر، هل يمثّلان اختيارَيْن ممكنَيْن؟

أو يشكّلان معيارًا للأرثوذكسيّة اللاهوتيّة معًا؟ وفي بعض الأوقات يظهران وكأنّ كليهما مُتَّسِقْ مع التطلُّعات الآسيويّة للتحرير. واحد يمثّل النموذج العرفانيّ، والآخر يمثّل النموذج الساميّ. ونطرح سؤالًا آخر. هل ثمَّة أزمة حقيقيّة بين النموذجَيْن؟ أم إنّ هذه الأزمة ظاهريّة فقط؟ وإن كان ثمَّة أزمة حقيقيّة، فأين المخرج؟

نعلم أنّ هذه الأسئلة يمكن أن تصاغ بطريقة خاطئة داخل الكنيسة الآسيويّة على حساب قدراتها اللاهوتيّة الخلّاقة. فيمكن أن يتحوّل التعارض بين النموذج الرومانيّ والنموذج الكتابيّ إلى تعارض علمانيّ بين التقليد اللاهوتيّ الرومانيّ ووحي الكتاب المقدّس. أو إلى تعارض بين السلطة البابويّة الرومانيّة ولاهوتيّي التحرير في أمريكا اللاتينيّة. أو إلى تعارض بين لاهوت الانثقاف بحسب اللغة الدينيّة الآسيويّة (التي تتطابق مع المفهوم الرومانيّ للتحرير في الظاهر) ولاهوت التحرير الذي يتجاوب مع حالة الفقر والقهر التي تعيشها الجماهير الآسيويّة (لاهوت كتابيّ كما صاغه لاهوتيّو التحرير في أمريكا اللاتينيّة).

إنّ تجربتي في السنوات الأخيرة المتعلّقة بالمناقشات حول قضايا العالم الثالث، علّمتني سرعة اكتشاف هذا الشكل من الاختزال، ونزعه بأسرع ما يمكن من مجال رؤية اللاهوتيّين ورجال الكنيسة الآسيويّة. ولهذا، أتطوّع وأتقدّم بجواب آسيويّ عن هذه النماذج، وبلغة تأخذ بعين الاعتبار حقّ الثقافات الدينيّة اللاساميَّة الآسيويّة في الوجود. ونأمل أن تسمح لنا هذه الإجابة نفسها، بفتح الباب للنظر في المكان والمنهج المناسبين لإبداع لاهوت تحرير فوق أرض قارَّتنا الآسيويّة.

أوّلًا- المسيحيّة الرومانيّة والإدراك الرواقيّ للتحرير

إنّ نقطة الالتقاء بين المعتقدات العرفانيّة (أو طرق التحرير الشرقيّة) ورؤية الخلاص الرومانيّة، هي الرواقيّة، أكثر الأخلاقيّات الوثنيّة فعلًا. وقد اتّخذت المسيحيّة من الرواقيّة إطارها الإيديولوجيّ منذ القرون الأوائل[٣]. وثمّة تشابه بين الرواقيّة وبعض التيّارات الروحيّة الشرقيّة. ويبدو أنّ هذا اللقاء بين المسيحيّة والرواقيّة بدأ مع التعاليم الرعويّة الرسوليّة، حتّى وإن كنّا لا نجد أثرًا لهذه الإيديولوجيّة في بشارة يسوع نفسه. وحين تجسّدت الكنيسة المتوسّطيّة في العالم اليونانيّ الرومانيّ (الذي اعتمد رخاؤه على نمط الاقتصاد الاستعباديّ)[٤] انضوت إلى مجمل القِيَم الخاصّة بالروحانيّة الرواقيّة. هذه الروحانيّة ظهرت وكأنّها الوسيلة المناسبة لانثقاف هذه الكنيسة. ومن هنا أتى تأثير الروحانيّة الرواقيّة المستمرّ - حتّى يومنا هذا - على حياة وتفكير الكنيسة. علمًا بأنّ تعريف الشخص البشريّ في علم الأنثروبولوجيا الرواقيّ يختلف عن تعريف أرسطو بأنّه «حيوان اجتماعيّ سياسيّ zoon politikon»، فهو يعرف على أنّه كائن متّحد روحيًّا بكلّ الإنسانيّة. فالرواقيّ يبحث عن السلام والانسجام من خلال الأزمات. ويجد هذا الموقف تعبيره الملموس في ما سمّي «السلام الرومانيّ pax romana أو le commonwealth» الرومانيّ الذي يدعم الوحدة بين الأمم

---

(٣) الرواقيّة هي مذهب فلسفيّ أخلاقيّ يونانيّ، (أنظر الملحق في آخر الكتاب).

(٤) الاقتصاد الذي قام على «طبقة العبيد» في العصر الرومانيّ واليونانيّ، إذ كان العبيد يمارسون الإنتاج والعمل اليدويّ، وكان عددهم يفوق عدد أسيادهم. راجع قاموس اللاهوت الكاثوليكيّ، كلمة «Esclavage»، الجزء الخامس، باريس، ١٩١٣.

والثقافات المختلفة، بتقليص إمكانيّة المواجهات العنيفة. وما زالت الكنيسة الرومانيّة تواصل الأمرَ نفسه في ممارستها الدبلوماسيّة بشكل يثير الإعجاب: «السلام الرومانيّ pax romana» خاصّة من منطلق الكرسيّ البطرسيّ للحفاظ على سلام المسيح pax christiana بين الكنائس المختلفة في الشرق والغرب.

وإذا كان استئصال الترسُّبات الاجتماعيّة السياسيّة الظالمة المتمثّلة في العنصر والطبقة والجنس، يمكن أن تصبح ذات دلالة في نظر الإنسان «كحيوان سياسيّ»، فإنّه يمكن إضفاء المعنى نفسه على «الإنسان المتّحد بكلّ البشريّة». وذلك لميله إلى السموّ على هذه الاختلافات الاجتماعيّة. هذا الاتّجاه ما زال قائمًا في الموقف الأساسيّ لكنيسة روما، وهو يتطابق تمامًا مع ما تشجّعه الديانات العرفانيّة الآسيويّة، كما سنبيّنه في الملاحظات التالية:

أ - إنّ المثال الرواقيّ للتحرير كان مثالًا للتحرّر الباطنيّ للشخص البشريّ من الحواجز الداخليّة التي تؤدّي إلى الاستعباد الروحيّ، أكثر منه تحريرًا من الهياكل الاجتماعيّة الاستعباديّة الخارجيّة. ولذلك مثلًا نجد أنّ مؤسّسة الاستعباد كانت تُعتبر شيئًا عاديًّا في النظام الاقتصاديّ اليونانيّ الرومانيّ(٥). وكان يحدث أن تقبل الثقافات الآسيويّة، أو تتسامح، مع الشرور الاجتماعيّة. مثل نظام «الكاست» واستعباد البشر بعضهم بعضًا. وفكرة التغيير الجذريّ للهياكل الظالمة يبدو أنّها لم تكن موجودة في العقليّة الرواقيّة. كما أنّ انعتاق العبيد الفرديّ كان يبدو وكأنّه ممارسة فارغة المدلول، لأنّ العبيد المحرّرين كانوا يجدون أنفسهم في الموقف نفسه ثانيةً داخل ثقافة المجتمع اليونانيّ

---

(٥) المرجع السابق.

الرومانيّ منبع العبوديّة الروحيّة. ولذلك، فإنّ إيبيكتيت الرواقيّ(٦) مثلًا، كان يفضّل أن يرى عبدًا يتحرّر روحيًا، أفضل من رؤيته يتمتّع بحرّيّة شرعيّة، لأنّ التحرّر الاجتماعيّ لا يؤدّي بالضرورة إلى التحرّر الباطنيّ.(٧)

وهذه هي الرؤية الرومانيّة نفسها، فالخطيئة ليست إلّا العبوديّة الداخليّة كما عرضتها الوثيقة الرومانيّة، ولكنّ «التعليم الرومانيّ» يقبل بوجود هياكل اجتماعيّة ظالمة تكون نتيجة الخطيئة على حدّ قوله: «واستئصال الهياكل الظالمة، وإن كان محمودًا، إلّا أنّه لن يحلّ محلّ استئصال الخطيئة». والخطيئة معروفٌ هنا بأنّها جوهريًّا عبوديّة روحيّة شخصيّة. هذه هي قمّة الحجج الرومانيّة ضدّ تيّارات لاهوت التحرير الخاطئة كما تدّعي الوثيقة. وفي هذه النقطة بالذات، يتّفق تعليم الكنيسة الرومانيّة مع تعاليم الديانات الآسيويّة، وإن تقدّمت خطوة أبعد، في اتّجاهها المسيحيّ نحو الرواقيّة القديمة التي لم تكن تعترف بالقدر الكافي، بأنّ الخطيئة الاجتماعيّة أو الشرّ الهيكليّ واقع يجب استئصاله.

---

(٦) إيبيكتيت الرواقيّ هو فيلسوف يونانيّ، ولد في مدينة هيبرابوليس بمنطقة فريجيا (تركيا الآن)، حوالى العام ٥٠ ميلاديّة، وبيع في روما على أنّه عبد. سمح له سيّده قبل أن يعتقه أن يتعلّم الرواقيّة على يد موزنيوس روفوس Musonius Rufus. وفي العام ٨١ ميلاديّة بدأ إيبيكتيت نفسه يدرّس الفلسفة الرواقيّة، وازداد عدد المؤيّدين حوله. وفي ٩٤ ميلاديّة أصدر دوميديان قرارًا بطرده مع كلّ المتفلسفين في وقته من روما، فانسحب من الحياة العامّة، واستقرّ في نيكوبوليس في أيبريا، حيث ظلّ بقيّة حياته (مات بين ١٢٥م-١٣٠م) يعيش عيشة فقيرة وبائسة محاطًا بتلاميذه الذين كانوا يأتون من كلّ أرجاء العالم. وكان أحد تلاميذه قد دوّن محاضراته في أربعة مجلّدات، وهي تحتوي على تعاليمه، وكان يدعو إلى تجرُّد النفس، وتحرّرها من العواطف والرغبات، وكان يدعو إلى التأمّل في العالم وفي نظامه، وإلى الإيمان بالعناية الإلهيّة.

(٧) Carolyn Osik, *Slavery in the New Testament World Bible Today,* 1984, p. 151.

ومن الواضح أنّ تعاليم البابوات الاجتماعيّة الأخيرة، لا تندرج تحت الإطار اللاهوتيّ التقليديّ لروما. فهذه التعاليم (ما بعد ماركس) لا تكتفي بإدانة الهياكل الاجتماعيّة الظالمة، بل تفرض على الضمير الإنسانيّ/المسيحيّ المطلب الإنجيليّ، بتغيير هذه الهياكل الاجتماعيّة اللاإنسانيّة. ورغم ذلك، فإنّ بولس السادس أكثر الباباوات المعاصرين شجاعة في ما يخصّ العقيدة الاجتماعيّة للكنيسة الكاثوليكيّة، اعتقد أنّه من الواجب عليه تذكير أساقفة أمريكا اللاتينيّة لمناسبة انعقاد مؤتمرهم الخامس عشر في روما، بأنّ كلمة «التحرير» تعني «الفداء من الخطيئة ومن الموت» فقط. وفي اليوم نفسه (٣ نوفمبر ١٩٧٤)، وفي خطبته، عارض بشكل علنيّ، استخدام كلمة «تحرير» بمعناها المرادف «لعمليّة التحرير الاجتماعيّ» - الذي استخدمه الماركسيّون - واعتبر هذا المعنى مخالفًا لمفهومه الشخصيّ، ولمفهوم الكنيسة لكلمة «تحرير». ولهذا السبب، يقال إنّ البابا اختار كلمات أخرى مثل «التحرير الحقيقيّ»، و«العدالة الأصيلة»، و«الالتزام الاجتماعيّ»، إلخ... ليصف النشاط الإنسانيّ الذي من خلاله يمكن تغيير الهياكل الاجتماعيّة المطبوعة بالخطيئة.[٨]

ب - يمكن تعرُّف هذا الموقف من الخطابات الرسوليّة التي ظهرت فيها سمة جديدة في الرؤية الرومانيّة المعاصرة لا تخطئها العين الفاحصة. ففي (غلاطية ٣/ ٢٨) ونصوص أخرى موازية، يتبنّى القدّيس بولس مقولات رواقيّة مثل Koinonikon[٩] في

---

(٨) André-Vincent, «Les théologies de la libération», *Nouvelle Revue Théologique*, 98, 1976, pp. 121-122.

(٩) أنظر خطاب بولس الرسول إلى أهل أثينا، **أعمال الرسل** ١٧/ ١٦-٣٤، وهو نموذج فريد لاستخدام بولس مقولات رواقيّة.
ففي الآية ٢٠: «فالله الذي يهب لجميع الخلق والنفس وكلّ شيء»، الكلمات نفسها استخدمها الفيلسوف الرواقيّ في ذلك الزمان، كذلك=

عرضه النموذج المسيحيّ. إذ يتحدّث عن نوع من التسامي الروحيّ لما نسمّيه اليوم العنصر (اليهوديّ - الوثنيّ)، والطبقة (العبيد - الأحرار)، والجنس (رجال - ونساء)، وعن دعوة إلى التسامي فوق هذه الانقسامات الاجتماعيّة في المسيح يسوع، بمعنى خلق إطار جديد للمعتقدات المسيحيّة «Koinonia» أو «شركة القدّيسين» حتّى لو لم تكن عدم المساواة الاجتماعيّة مستأصلة هيكليًّا في الحياة اليوميّة الملموسة، بين المنخرطين في الدين المسيحيّ.(١٠)

ولم يكن التغيير المؤسّسيّ للمقولات الثلاث الاجتماعيّة: العنصريّة - الطبقيّة - الجنسيّة، هو الأهمّ (وهو تغيير اجتماعيّ لا يمكن لمجموعة مسيحيّة قليلة للغاية أن تقوم به)، بل كان الأهمّ الأسلوب المسيحيّ الجديد، في الحياة وفي المحبّة، في إطار التقسيمات الاجتماعيّة التي كانت قائمة في ذلك الحين، والذي لم يكن ممكنًا تغيير هيكليّاتها. راجع: (١ كورنتس ٧/ ٢٠-٢٤، كولوسي ٣/ ١١-٢٢، أفسس ٦/ ٥-٩، ١ تيمو ٦/ ١، ١ بط ٢/ ١٨-٢٠).

وبناء على العظات الرسوليّة هذه، فإنّ الزوجات المسيحيّات كان عليهنّ طاعة أزواجهنّ، والعبيد المسيحيّين طاعة سادتهم، ولا شكّ في أنّه مع مرور الزمن، ساهمت الممارسات المسيحيّة في تخفيف حدّة التناقضات الاجتماعيّة في إطار هذه الهيكليّة. ويمكن إبداء الملحوظة نفسها بشأن التفرقة الجنسيّة وموقف رجال

=الآية ٢١ «فقد صنع الأمم البشريّة من أصل واحد»، هذه الآية تتّفق مع الرؤية الرواقيّة التي كانت تعترف «بوحدة النوع الإنسانيّ». ومعلوم أنّ هذا الخطاب وجّهه بولس إلى الوثنيّين الذين كان بينهم «رواقيّون» و«أبيقوريّون»، كما جاء في الآية ١٨ من هذا الخطاب.

(١٠) Gervase Carcoran, «*Slavery in the New Testament*», 2ème partie, «*Milltown Studies*», Dublin, 6, 1980, pp. 75-77.

القانون الرومان من ظاهرة البغاء. إذ لم يكن في نيّتهم استئصال هذه المؤسّسة اللاإنسانيّة، بل قصدوا إرشاد الناس إلى فهم هذه الظاهرة مسيحيًّا. وقد قام عدد كبير من الأديان بالشيء نفسه في آسية داخل الثقافات التي اخترقتها هذه الأديان. ففي سيريلانكا مثلًا، قامت البوذيّة بدمج وضعيّة «الكاست»، أعني التفرقة الطبقيّة الموجودة في المجتمع مع الإبقاء عليه في النظام الرهبانيّ، ولكنّها ساهمت في تلطيف وتقليل الأزمات الناتجة من هذا الوضع. ولم تنجح في استئصال هذه الأزمات بشكل كامل من المجتمع البوذيّ.

إنّ عمليّة استيعاب الانقسامات الاجتماعيّة وتعديلها التدريجيّ (ما يمكن تسميته تقنيّة التسامي والارتقاء) تتمّ عن طريق المنهج الديالكتيكيّ للتحوّلات الاجتماعيّة، وهو المنهج المفضّل في آسية، في عصر نوبيلي Nobili الذي طبّق هذا المنهج على التفرقة الطبقيّة الموجودة في مادُوري Madurai.[١١]

لقد اتّضح أنّه منهج رومانيّ آسيويّ في آن واحد. كما أنّ هناك تطوّرًا مشابهًا أدّى إلى تخفيف التفرقة بين الرجل والمرأة طوال القرون. كما أنّ التجربة الرومانيّة قد تكون نموذجًا مقبولًا للكنائس المحلّيّة لسبب آخر. فعلى غرار الكنائس المسيحيّة الأُوَل التي كانت في الشتات نمثّل نحن أقلّيّة أيضًا، لا سلطة لها أمام المؤسّسات الظالمة في المجتمع الإنسانيّ. والدور النبويّ **للجماعة المسيحيّة القليلة العدد في الوسط اليونانيّ والرومانيّ غير المسيحيّ، لم يكن فضح الهياكل الظالمة، ولم يكن يوصي بالانقلاب الكامل على المجتمع، لكن كانت هذه الجماعة تشهد بالحبّ المسيحيّ في قلب هذه الهياكل، أو على الأقلّ (كما**

---

(١١) Rajamanickam, *The First Oriental Scholar*, de Nobili Research Institute Tirnelveli, 1972, pp. 61-63.

حدث في كنيسة أورشليم في البداية)، تأسيس جماعة مثاليّة تعطّل مفعول الهياكل الظالمة هذه عليها. وهذا الموقف لا يختلف عن الموقف الحاليّ في الكنيسة الرومانيّة. ويبدو أنّه «يمثّل ممارسة التحرير» الأكثر قبولًا، والذي يرحّب به أغلب اللاهوتيّين والمسؤولين في الكنائس الآسيويّة، لأنّه يتطابق مع مبادئ كلّ الأديان اللاساميّة الكبيرة. والسؤال هو:

هل هذه السياسة صحيحة؟ رُبَّما، ولكنّها غير مناسبة إطلاقًا كما سنرى. ونكتفي هنا بالقول إنّه حتّى إذا كانت هذه السياسة صحيحة مؤقّتًا في أيدي الأقلّيّات المسيحيّة الآسيويّة، فإنّنا ننتظر أكثر من ذلك، من مسيحيّي أمريكا اللاتينيّة، أكبر قارَّة مسيحيّة بين القارَّات الثلاث التي تشكّل غالبيّة سكّان العالم الثالث. فإذا وجدنا عدم العدالة منتشرة في مؤسّسات هذه القارَّة أكثر من بقيّة القارَّات، فتصبح الكنيسة غير أمينة على دعوتها الإنجيليّة الرسوليّة. وهذه الدعوة تعني أساسًا، أن تُصبح الكنيسة علامة لحضور الملكوت، أمام الأمم الفقيرة الأخرى. وعلى كنيسة أمريكا اللاتينيّة أن تقوم بجهد مركّز ومنظّم، موجّهًا لإبطال سلطان المال المتمثّل في المؤسّسات القائمة. هذه هي الممارسة المحرّرة التي ننتظرها من هذه الكنيسة. وبهذا المعنى، تصبح الثورة التي قامت بها نيكاراغوا[١٢] حدثًا مسيحيًّا مهمًّا في المجتمع الأمريكيّ اللاتينيّ. كما أنّ على غالبيّة الدول التي فيها

---

(١٢) سقطت حكومة الطاغية سوموزا في نيكاراغوا العام ١٩٧٩، وكان العديد من الكهنة أعضاء في الجهة الساندينسيّة، نذكر منهم الأب فرديناند، وكاردينال، وقد ناصرت الكنيسة وخاصّة الأساقفة موقف الثوّار الساندينست. وإن كانت العلاقة بين الكنيسة والحكومة الجديدة تدهورت، فإنّه في العام ١٩٨٩ ساهمت الكنيسة في تلطيف الأجواء، وتمّت انتخابات ديمقراطيّة انتخبت فيها فيولتيا شامور الكاثوليكيّة رئيسة أولى للبلاد، بعد الساندينستا.

الشعب المسيحيّ - الأكثر في قارّة آسيا، التزامًا أدبيًّا مماثلًا لنيكاراغوا تُجاه الأمم الآسيويّة وتُجاه الكنائس المنتشرة في الشتات.

ج - الملاحظة الأخيرة، هي أنّنا أمام نموذجين للأشخاص المحرّرين (منهما واحد على الأقلّ خرج من الروحانيّة الرواقيّة). وهما جزء لا يتجزّأ من الكاثوليكيّة، كما أنّهما يتوازيان مع نموذج موجود في التقاليد الدينيّة الشرقيّة اللاساميّة. ولأنّ الملاحظة الثالثة هذه هي الأهمّ لدى اللاهوتيّ الآسيويّ المنشغل بعمليّة التحرير، فسوف نتحدّث عنها مطوّلًا:

ثانيًا- المفهوم النخبويّ للشخص المحرّر

سنلاحظ أنّ الرواقيّة التي تشرَّب منها الدم الكاثوليكيّ، لم تكن روحانيّة عبيد، أو روحانيّة الطبقات الفقيرة، ولكنّها كانت روحانيّة ارتبطت بفلسفة نخبويّة، إذ نرى عددًا لا بأس به من النبلاء والموظّفين في الإمبراطوريّة الرومانيّة يسترشدون بأخلاقيّاتها، مثلما فعل الإمبراطور مرقس أوريليوس Marc Aurèle الذي سحرت **تأمّلاته** *Méditations* أجيالًا من المسيحيّين الرومان. وتملّكت المسيحيّة الأخلاقُ الرواقيّةُ بقدر ما كانت تتخلّى تدريجيًّا عن كونها دينًا للمضطَهَدين، لتجد آذانًا صاغية لدى الإرستقراطيّة. وقد بدأت المسيحيّة بالقفز إلى أعلى السلّم الاجتماعيّ قبل العصر القسطنطينيّ بفترة طويلة، وذلك بفضل زواج النساء المسيحيّات بالنبلاء الموظّفين في الدولة (بالتوازي مع النبلاء الذين جاءوا من الزواج المختلط)، ممّا سمح للمسيحيّين بالوصول إلى الدرجات الإداريّة العليا في المجتمع الرومانيّ. هذا التطوّر سمح للمسيحيّة أن تُحترم في روما.(١٣)

---

(١٣) Anne Yarbrough, «Christianization in the Fourth century: the example of the Roman Women», *Church History*, 45, 1975, p. 149.

كما أنّ المسيحيّة بلورت الرؤية الرواقيّة إلى المشاكل الاجتماعيّة. وقد بدأت هذه الرؤية مبكرًا، مع العظات الرعويّة لبولس الرسول ومعاونيه. وباسم هذه الروحانيّة الإرستقراطيّة، رأت الرواقيّة في الحكيم والفيلسوف الشخص الأكمل إنسانيّة، والمدعوّ لهذا السبب عينه إلى قيادة أبناء الشعب الذين لم يكونوا بشرًا إلّا بالقوّة وليس بالفعل (بحسب المصطلحات الفلسفيّة).(١٤)

وعلى الرغم من وجود عقيدة القدّيس بولس عن «جسد المسيح السرّيّ»، والممارسة الشيوعيّة المسيحيّة في كنيسة أورشليم، فقد نمت بين المسيحيّين روحانيّة ذات مستويين: روحانيّة النخبة وروحانيّة الشعب البسيط. وقد أثّرت في المسيحيّة، في ذلك الحين، الحياة المريحة والنخبويّة التي كانت تعيشها الكاهنات الرومانيّات المكرّسات لخدمة الآلهة، نذكر منها خاصّة حياة عذارى الإلهة فَسْتا المكرَّسات لرعاية «الشعلة المقدّسة» في روما الوثنيّة(١٥). فكانت هذه الحياة بمثابة نموذج نخبويّ للمتبتّلات والمتبتّلين، استلهمته الكنيسة الناشئة من العالم الوثنيّ. ولم يوافق هذا التبتّل الفقر المطلق أو التخلّي عن السلطة أو الأبّهة بالضرورة.

وهكذا تكوّنت طبقة من الرجال والنساء الحكماء والمتعلّمين الذين أسقطوا من حساباتهم القوّة الفدائيّة للفقراء، أو الإمكانات الروحيّة لدى الشعب الفقير. وهكذا، وفي تطوّر

---

(١٤) Mox. L. Stackhouse, «Some intellectual and social roots of Modern Human rights ideas», *Journal of the Scientific of Religions*, no 20, 1981, p. 131.

(١٥) فستا Vesta اسم إلهة رومانيّة «إلهة الشعلة المقدّسة». عذارى «فستا» هنّ الفتيات المكرّسات لإلهة الشعلة المقدّسة، وكان عليهنّ رعاية هذه الشعلة والعناية بها. وكان يفرض عليهنّ نذر العفّة، فإن حنثن كنّ يدفنّ حيّات.

متزامن، وصلت كنيسة روما إلى الأرستقراطيّة وأدخلتها في المسيحيّة في آن واحد، ولم تتأخّر في تقديم رمزين لتحرّر العالم في ذلك الحين: الرمز الأوّل مُستلهَم من المفهوم الرومانيّ الوثنيّ واسمه «otium» أو «الرفاهية المقدّسة». والثاني، استعارته من الخارج وهو نموذج «روحانيّة البرّيّة».(١٦)

وهما نموذجان موازيان للنموذجين اللذين ذكرناهما في الديانات الآسيويّة: الأوّل، «الأوتيوم» أو ما يطلق عليه «الانسحاب المريح» في أماكن بعيدة عن العمران أو في فيلّات، وكانت ممارسة هذا الانسحاب منتشرة بين النبلاء والشيوخ (الوثنيّين والمسيحيّين). والمقصود بهذا الانسحاب تكريس وقت أكثر للتفكير في حياتهم الشخصيّة، أو لكتابة المذكّرات الشخصيّة، أو فحص المخطوطات. ويذهب أحد المؤرّخين إلى حدّ أنّ «الأديرة الأوائل في الغرب كانت أديرة علمانيّة لوثنيّين حسّاسين»(١٧)

ويقال إنّ القدّيس أوغسطينُس كان قد اعتبر انسحابه إلى كاسيسياكوم Cassiciacum نوعًا من الحياة المسيحيّة الأوتيوميّة Christianae vitae otium ليتفرّغ إلى نوع من الحياة الفلسفيّة. ونجد هذه الصورة للفيلسوف الوثنيّ/المسيحيّ، الذي ينسحب (يتريّض) انسحابًا مُرفَّهًا لكي يُفكِّر في معنى الحياة النهائيّ، ويكتب في أسلوب حياة اللاهوتيّين المعاصرين. وفي أغلب المعاهد الإكليريكيّة الآسيويّة، باستطاعة هؤلاء عمل ذلك، لأنّهم ينتمون إلى طبقة من أصحاب المداخيل الكبيرة، وهم يكرّسون وقتهم كلّه في الأبحاث العقليّة التجريديّة في مجال الدين. وهم لا يتطابقون مع نمط الناس الملتزمين جذريًا من أجل نشر العدالة

---

(١٦) المرجع السابق، Anne Yarbrough

(١٧) Peter R.L.Brown, *La Vie de Saint Augustin*, Seuil, Paris, 1979.

الاجتماعيّة والشخصيّة. كما أنّهم غير مستعدّين للتماهي مع الطبقات الأكثر فقرًا، بالرغم من كونهم يعيشون على فائض القيمة لعمل هؤلاء الفقراء[١٨]. والملاحظ، أنّ الروح الإقطاعيّة التي تغلغلت في المجتمعات الآسيويّة دائمًا، وأيضًا الهيكليّة الملكيّة الأرستقراطيّة للمؤسّسة المسيحيّة الأسقفيّة للكنيسة الرومانيّة، لم يُخْلقوا أبدًا ليغيّروا اتّجاه اللاهوتيّين عن مثل هذا النمط الاجتماعيّ. وشكل الروحانيَّة العقلانيَّة النخبويّ هذا له ما يوازيه في الأديان الشرقيّة. فالموظّف الصينيّ الكبير مثلًا (الإداريّ - المفكّر - المثقّف - الحكيم الذي أنتجته الكونفوشيوسيّة) والبرهمانيّ الهنديّ (قائد الطبقة الراقية الروحيّ) على قمّة الهرم الاجتماعيّ ليقودا المجتمع الهندوسيّ المحكوم بنظام التفرقة الطبقيّة. وهذان النموذجان هما بالتحديد اللذان رأى فيهما ماتيو ريتشي Matteo Ricci في بيجينغ، ونوبيلي Nobili في مادوري Madurai بالهند أفضل ما يمكن تقليده في مسيرة ما نسمّيه اليوم «الانثقاف»، والذي كانا يسمّيانه بلغة عصرهما «التكيّف»، وينتمي نوبيلي نفسه إلى طبقة النبلاء الرومان. كما أنّه يفتخر بانتمائه إلى التقليد الرومانيّ العريق، إذْ رأى في هذا التقليد سابقة تبرّر منهجه في التبشير ليقنع السلطات الكنسيّة في ذلك الوقت. وفي بيانه الشهير يتباهى بكلّ تواضع بأصوله الأرستقراطيّة. ربّما ليسهّل عمليّة قبوله اجتماعيًّا، وليؤكّد سلطته الروحيّة داخل السلّم المراتبيّ الهندوسيّ. أمّا نوبيلي فقد اتّخذ هيئة رجل «تخلّى عن العالم»، وبلغة البرهمانيّة تُسمّى

---

(١٨) مصطلح ماركس المقصود به أنّ الأجر المدفوع للعامل من صاحب العمل لا يتناسب مع المجهود الذي يبذله في العمل. وبالتالي فإنّ الفرق بين الأجر المدفوع، والوقت والجهد المبذولَيْن، هو ما يسمّى فائض القيمة التي يفيد منها صاحب العمل. وهو ما يشكّل استغلالًا شنيعًا من أصحاب رأس المال بحقّ العمّال.

«سانياس»، وتضلّع من ممارسة الزهد الذي كان يتطلّبه هذا اللقب، مبتعدًا عن نموذج «الأوتيوم otium»، مع أنّه لم يكن ممّن يسهل عليهم التخلّي. ولكن أراد أن يكون، بحسب تعبيره الشخصيّ، «ساناياستي sannyasti» برهمانيّ، زاهدًا وفي أعلى درجات السلّم الاجتماعيّ الرهبانيّ.

وإذا اعتبرنا أنّ النجاح في ارتداد شعب إلى المسيحيّة وارتداد ثقافته إلى الكنيسة الرومانيّة معياران للنجاح الرسوليّ، فإنّنا نعترف أنّ منهج التبشير الذي اتّبعه دي نوبيلي مع البرهمانيّين الهنود، هو نجاح بلا منازع، رغم التعاليم الرومانيّة التي ظهرت العام ١٦٥٩ ميلاديّة.(١٩)

ولكنّ الهند والصين تغيّرتا كثيرًا في الوقت الراهن مثل بقيّة بلاد آسيا. واليوم، إذ أصبحت الماركسيّة إيديولوجيا مُسيطرة، وأصبحت شبه ديانة في أراضٍ شاسعة في آسيا، وهي تجربة لم تعرفها أمريكا اللاتينيّة، ومعها يشعرُ المرء بأنّه يشهد انقلابًا في القِيَم. ويرى بعض البروليتاريّين المستنيرين أنّ المحتاجين إلى التحرير هم طبقة النخبة، بمن فيهم القادة الدينين. وهذا التحرير لن يتمّ إلّا عبر فعل الفداء الذاتيّ للجماهير. والمقصود رجل الشارع، والفقراء والمقهورون. هؤلاء هم الذين ارتبطت بهم رسالة المسيانيَّة خاصَّة البشريَّة كلّها.

لحسن الحظّ أنّ «الأوتيوم» ليس المقياس الوحيد الذي أنتجته المسيحيّة الرومانيّة لممارسة التحرير، فبفضل رياح التحرير الروحيّ التي هبّت من خارج العالم المسيحيّ، نمت وترعرعت صورة أخرى للتحرير «البرّيّة». وبالفعل، إنّهم آباء البرّيّة الذين

---

(١٩) Jaca Book, *Colonialismo, Cristianesimo e culture extraeuropee*, Milan, 1981, p. 54.

أسّسوا التقليد الرهبانيّ المنظّم بصلابة، والذي عرفته الكنيسة الرومانيّة. ومعروف أنّ الفكرة الأولى لخبرة البرّيّة وممارسة التخلّي، هي فكرة كتابيّة تمامًا ومسيحيّة في مضمونها، وفي إلهامها. وقد سبق ممارستها في دوائر العذارى المكرّسات قبل إنشاء كنائس العصر الرسوليّ وما بعد الرسوليّ، وفي أخويّات ذات أصول غير نسكيّة في القرون اللاحقة، وقد كان نموذج البرّيّة منذ أقدم العصور قبل ظهور المسيحيّة، بين الفلاسفة الهلّينيّين المنتمين إلى مدارس فلسفيّة مختلفة (الرواقيّين - السينيكيّين - الفيثاغوريّين الجدد - الأفلاطونيّين الجدد) الذين اختاروا في مسيرة بحثهم عن الحكمة والفلسفة، حياة الفقر، بمعنى التحرّر من هموم هذا العالم وممتلكاته. ويرى أوريجانس وجيروم في هؤلاء بواكير مَن عاشوا حياة يسوع الفقيرة، واعتبروا التخلّي عن الملكيّة شرطًا لبلوغ «حالة الكمال الروحيّ»، (وهو تفسير هلّينيّ خاطئ لرواية متّى ١٩/ ٢)[٢٠]

هذا المفهوم اللاكتابيّ لحياة الفقر الاختياريّة المشتركة بين الأديان العرفانيّة الشرقيّة والعالم الهلّينيّ تجد أفضل تجلّياته في حركة الحياة في البرّيّة، في روما المسيحيّة التي تشغلنا هنا. ولم تكن البرّيّة في القرون المسيحيّة الأوائل رمزًا إيجابيًّا وحسب، يعبّر عن البحث الجادّ عن الله في العزلة وفي حضن الطبيعة، بل كانت رمزًا سلبيًّا أيضًا، يُعبِّر عن الاحتجاج الاجتماعيّ على القِيَم الدنيويّة التي كانت قد اكتسحت الكنيسة والمجتمع. وحركة الهروب إلى البرّيّة تدين لهذين العنصرين معًا، بحيويّتها وازدهارها.

ولقد جرّبت آسية هذه الظاهرة قبل روما بتسعة قرون على

---

(٢٠) Jean Maria Lozano, *Discipleship Towards an Understanding of Religious Life*, Claretian Press, Chicago, 1980, pp. 183-185.

الأقلّ، في إطار ثقافة «الجانج Gange» في القرن السادس قبل الميلاد. وكان الرمز المقابل للبرّيّة في الهند حينذاك هو الغابة، أو الواحة البيئيّة التي كان يلجأ إليها شبّان المدينة، ليس بحثًا عن معنى لحياتهم وحسب، بل احتجاجًا على الدين الكهنوتيّ الطقسيّ أيضًا، وعلى مجتمع ذلك العصر المتديّن، وغير الحرّ الذي حطّمته الحروب. فقد كان البحث الروحيّ والاحتجاج الاجتماعيّ في آن واحد سببًا للهروب إلى الغابة. وهكذا نشأت أولى الحركات الرهبانيّة في التاريخ، ليس في آسيا وحسب، بل في العالم أجمع.

نستنتج من ذلك أنّ آباء البرّيّة في الغرب المسيحيّ ونسّاك الغابات في الشرق غير المسيحيّ، قد صاغ كلّ منهما بعدَيْن مهمّين صالحين للنسك الأصيل في كلّ الأزمان.

١ - التحرّر من الممتلكات الأرضيّة (الفقر الماديّ) والتحرّر من الميل إلى الامتلاك (الفقر الروحيّ)

٢ - رفض المجتمع المتمركز حول ذاته، المتعطّش إلى الملكيّة والسلطة اللاإنسانيّة.

ومن الواضح أنّ المثال المزدوج هذا، على الرغم من نبله (وصل أحيانًا إلى أقصى التطرّف الثنائيّ)، وقع في ما بعد فريسة لظاهرة الإقطاع. وتدهور حتّى وصل إلى مستوى «الأوتيوم»، أي إلى عقليّة طبقة كبار الأثرياء. وما زالت هذه الطبقة قائمة حتّى أيّامنا في أديرة غنيّة بالممتلكات والأراضي سواء في العالم الرومانيّ أم في الثقافات الآسيويّة. وتولّد عن ذلك روحانيّة نخبويّة لا يستطيع رجل الشارع أن يبلغها.

إلّا أنّ حركات التجديد المتكرّرة التي سبّبتها هذه الانحرافات داخل التقاليد الرهبانيّة نفسها، لم تكفّ عن إعادة اكتشاف البعد المزدوج الذي ذكرناه سابقًا، بل وتلحّ عليه.

ويمكن صياغة البعد المزدوج هذا كالآتي:

١ - التخلّي عن سلطان المال حتّى أعمق أعماق الذات، وهذا التخلّي يتطابق مع البحث عن الله المحرِّر.

٢ - فضح النظام العالميّ القائم على قيمة سلطان المال فضحًا صامتًا وغير مباشر. وأن تصبح الحياة الرهبانيّة علامة على ما يمكن تحقيقه على المستويات المختلفة أكثر منها رمزًا لروحانيّة نخبويّة.

وانطلاقًا من نموذج الإنسان المُحرَّر نجحت المسيحيّة الرومانيّة والشرق غير المسيحيّ في مضاهاة صورة الفيلسوف الحكيم صورة الفقير المستعطي. كما أنّ البعدين الرئيسيَن في الحياة الرهبانيّة - أي الرفض الشخصيّ لتراكم الثروات أو لسلطان المال بصفته عدوّ الله، وإقامة علاقة يمكن التعرّف عليها اجتماعيًّا تشهد على هذا الرفض - يشكّلان نقطة انطلاق مناسبة لممارسة لاهوت التحرير في آسية. إنَّ نقطة الانطلاق مؤسّسة على مبدأ مُوحى به في كلّ الديانات الكتابيّة وغير الكتابيّة، وهي أنّ الله أو فاعل التحرير، مهما كانت الديانة التي ينتمي إليها، يتعارض بطريقة جذريّة مع سلطان المال وتراكم الثروات الذي يُحيل الإنسان على العبوديّة. ومن هنا فإنّ البرّيّة في الخبرة الرومانيّة والغابة في الخبرة الهنديّة تتطابق مع رمز العزلة الكتابيّ. هذا المكان الذي تتمّ فيه المعركة بين الله وسلطان المال على استمالة قلب الإنسان. (راجع الفصل الثاني).

لكن ثمَّة مبدأ مُوحى به في **الكتاب المقدّس** ويتضمّنه الإيمان المسيحيّ فقط، وهو غائب تمامًا في كلّ الأديان غير الساميَّة، ولكنّه صحيح في الإطار الماركسيّ: وهو أنّ الله نفسه عقد معاهدةَ دفاع - عهدًا - مع الفقراء ضدّ عملاء سلطان المال، حتّى إنّ كفاح الفقراء من أجل تحرير ذواتهم، يتطابق مع

الفعل الخلاصيّ لله نفسه. فالرواقيّة التي تنتمي إليها روما الوثنيّة، والتي ما زالت فاعلة إيديولوجيًّا في اللاهوت الرومانيّ الحاليّ، والزهد الذي يعيشه رهباننا الشرقيّون (الرمز الاجتماعيّ للتحرير في آسية)، لا يعطيان أيّ تعليم واضح في هذا الشأن. ولكنّ النتائج اللاهوتيّة والرعويّة لهذا المبدأ الكتابيّ، تحدّد بشكل ملموس المساهمة الفعّالة لمسيحيّي آسيا. وفي نظرنا، هذا هو المبدأ الإنجيليّ الذي اكتشفه الأمريكيّون اللاتين من أجلنا. وقد أسيء فهمه في روما وفي آسيا، إذ رأوا فيه استعارة إيديولوجيّة ماركسيّة. وسنتكلّم على هذا المبدأ في ما بعد.

ثالثًا- الآفاق الكتابيّة: دور الجماهير المسيانيّ

إنّ لاهوت للتحرير لا يمكنه الادّعاء بأنّه مؤسّس على كلام الله، إن لم يتضمّن المبدأين السابقين في آن واحد:

أ - العداء التامّ بين الله وسلطان المال.

ب- وجود عهد مُبرم بين الله والفقراء (معاهدة دفاع بين الله والفقراء ضدّ سلطان المال).

وكما بيّنّا سابقًا، فإنّ المبدأ الأوّل هو مُعْتقَد روحيّ عالميّ يميّز جوهر الأديان جميعًا في آسية، ويتجلّى في شكل رمزيّ على صورة الراهبة أو الراهب أو ما يعادلهما. ثمّ إنّه لا يمكن لأيّ تأمّل نظريّ محرّر في قارّة آسية الاستغناء عن هذا الرمز العالميّ الذي هو حياة الفقر الاختياريّ. فبواسطة هذه المسلّمة، استطاعت ثقافاتنا أن تؤكّد أنّ المطلق ليس هو المصدر النهائيّ الوحيد وأكثر اللحظات الحميمة للتحرير. ثمّ إنّ عبادة سلطان المال أو سيادة رأس المال (الفائدة + التراكم الرأسماليّ) بدلًا من ضمان عمليّة التحرير يُعتبر نفيًا لعمليّة التحرير ذاتها.

وهكذا يصبح نفي النفي، أي الرفض الواضح (ليس

بالضرورة الانقلاب) لكلّ نظام اجتماعيّ مُؤسَّس على عبادة سلطان المال جزءًا مهمًّا من التديّن الآسيويّ، يرمز إليه المثال الرهبانيّ لحياة الفقر الاختياريّ.

بهذا الاستنتاج وقياسًا على المبدأ الأوّل، فإنّ البوذيّة تُعتبر من بين الديانات العرفانيّة. وتحت غطاء اللغة الميتولوجيّة للـ: Kutanada و Cakkavatti-Sihnada-Suttanta, Agganna Sutta Suttanta تختفي الرسالة الاجتماعيّة المتفجّرة لبوذا: إنّه الـ tanha وهو الميل إلى الكسب، وغريزة التراكم الرأسماليّ في قلب الإنسان هي التي تولّد كلّ الشرور الاجتماعيّة. وهي أساس الفكرة المنحرفة للملكيّة الشخصيّة بدلًا من الممارسة الصحّيّة للملكيّة الجماعيّة. كما يتولّد عنها الاختلافات الطبقيّة والفقر المطلق الذي يقود إلى كلّ أنواع البؤس الإنسانيّ، لا بل يتعدّى تأثيرها ليصل إلى الكون، مؤثّرًا على نوعيّة الحياة، ومقصدًا من أجل الإنسانيّة[(٢١)(٢٢)]. ففي إطار هذا المجتمع، تقوى الجماعة الرهبانيّة، المكوّنة بشكل مثاليّ من الرجال والنساء المتحرّرين من كلّ جشع، وتقدّم ذاتها على أنّها جماعة أخرويّة ترمز وتعيش بشكل مسبق، أيضًا، كلّ ما يصبو إليه الشخص البشريّ في المستقبل. هذا يفسّر، **فاعليّة الجماعات الإنسانيّة القاعديّة التي تتكاثر. وتضمّ هذه الجماعات في عضويّتها مسيحيّين وغير مسيحيّين، يشهدون كلّهم على المعتقد الروحانيّ العالميّ هذا: وهو أنّه لا يمكن الجمع بين عبادة الله وعبادة المال.** ويصف الأعضاء المسيحيّون هذه الجماعات بأنّها «علامة لمجيء الملكوت»، أو أنّها التجسيد الاجتماعيّ للتطويبات، ويظلّ العديد من هذه الجماعات الأشرميّات ashrams وما

---

(٢١) A. Pieris, «Political vision of the Buddhist», *Dialogue*, Colombo, 11, 1984.

(٢٢) A. Pieris, «Monastic Poverty in the Asian setting», *Dialogue*, 8, 1980, p. 104.

شابهها، في ممارستها الفقر الاختياريّ (رفض سلطان المال) حُلمًا لتحقيق نظام اجتماعيّ جديد. وتظهر الحياة بوضوح في هذه الجماعات، أنّ الجماعة الإنسانيّة الحاليّة غير محرّرة، لأنّ الجشع المنظّم يطغى عليها. كما أنّ هذه الجماعات النبويّة هي المؤسّسة للاهوت التحرير في آسية، ولا تزال مجهولة، لأنّها في المرحلة الجنينيّة ولم تصل بعد إلى النموّ الكافي، وتشكّل بذورًا للكنائس المحلّيّة في آسية.

وثمّة عدد لا بأس به من غنوصي الثقافة اليونانيّة الرومانيّة ممّن يمارسون حياة الفقر شرطًا لبلوغ الحكمة والكمال، غير متنبّهين إلى أنّهم يغلّفون حياتهم الفقيرة بالتباهي، كما أنّ حياة الفقر الاختياريّة التي يعيشونها، ليست مدفوعة بأيّ نوع من التضامن مع الفقراء الذين فرضت عليهم حياة الفقر. وكما أنّ «عدم الإحساس» ببؤس المحتاجين المعروف لدى الفلاسفة الذين لا تعوزهم النقود، يتناقض تناقضًا شديدًا مع الممارسة المسيحيّة في الكنيسة الرومانيّة. فهذه الممارسة تتسامى فوق الفتور الرواقيّ في موقفها من الفقراء، لأنّ آباء الكنيسة ومؤسّسي نظام الحياة الرهبانيّة، حرموا الكنيسة من إهمال المضمون الكتابيّ الذي يدعو إلى خدمة المسيح في شخص الفقراء. وهكذا، بقدر ما تعيش الكنيسة الرومانيّة إرشاد إنجيل يسوع المسيح، تستطيع أن تخطو خطوة أكبر ممّا فعل النسّاك الوثنيّون. وإذا أخذنا المسلّمة الثانية بعين الاعتبار، فعلينا أن نقوم بخطوة ثالثة لفهم الفقراء. فلا يكفي أن نرى الفقراء مجرّد متلقّين وعلامة لخدمتنا المقدّسة، وكأنّ وظيفتهم الوحيدة في الحياة هي مساعدتنا، نحن الأغنياء، على خلاص أنفسنا، واحتفاظنا بهم كملكيّة خاصّة بنا أو كموضوعات نمارس عليها شفقتنا. وفي هذه الحالة، سنخرج من الإطار العامّ لتعاليم الإنجيل (متّى ٢٥/ ٣١) المتعلّقة بدور الفقراء في مجيء الملكوت، هذا التعليم يكمّل تعاليم العهد القديم. بل

علينا أن نرى في الفقراء أناسًا يكتمل من خلالهم تاريخ الخلاص. وتوضَّحَتْ هذه العقيدة أكثر في إطار الجدال الذي تمّ بين روما ولاهوتيّي تحرير أمريكا اللاتينيّة. وقد أدّى هذا الجدال بين جورج سواريس وبرابهو اليسوعيّ الهنديّ الأصل والمتخصّص بالكتاب المقدّس إلى النتائج الثلاث الآتية:

١ - يشكّل الفقراء في **العهد القديم** مجموعة لها حياة اجتماعيّة خاصّة. تتحدّد شخصيّتها ليس من موقفها الدينيّ، ولكن انطلاقًا من موقفها الاجتماعيّ. وبعبارة أخرى، فالمقصود هنا ليس الفقر الروحيّ أو «التجرّد الرواقيّ» عن الخيرات المادّيّة أو التعلّق بالله. ولكن نحن أمام حياة «فقر مادّيّ».

٢ - يمثّل الفقراء في **العهد القديم** مجموعة ديالكتيكيّة، بمعنى أنّ موقفها يتحدّد بناء على مواقف الخصوم منها، وهم الذين يشكّلون مرتبة اجتماعيّة أعلى من الفقراء ويعملون ضدّ الفقراء.

٣ - إنّ فقراء **العهد القديم** يشكّلون مجموعة ديناميكيّة، فهم ليسوا ضحايا التاريخ السلبيّين، لكن هم الذين من خلالهم يصنع الله التاريخ.

ثمّة تشابه بين الاستنتاجات الكتابيّة الثلاثة من جهة، والنظريّة الماركسيّة من جهة أخرى. فالماركسيّة ترى في الفقراء (البروليتاريا) طبقة اجتماعيّة هي ضحيّة التاريخ الإنسانيّ وصانعة إيّاه في آن واحد. ومن المعلوم أنّ **الكتاب المقدّس** لم يستق خبرته من ماركس. ومن المفيد أن نستشهد بملاحظة سواريس برابهو: «إنّ كلمة فقر» في **الكتاب المقدّس** هي أوّلًا مقولة اجتماعيّة، ولكنّها لا تفهم على أنّها تعبّر عن وضع اقتصاديّ بحت، ولا على أنّها مقولة ماركسيّة (عدم ملكيّة وسائل الإنتاج). فالفقر الكتابيّ له مدلول اجتماعيّ وحتّى دينيّ بالمعنى الواسع. فالفقراء يمثّلون جماعة من الناس تكافح، ولكن من غير المؤكّد

أنّ كفاحهم يمكن أن يُطلق عليه صفة «الصراع الطبقيّ».

فهناك عناصر أخرى غير عنصر السيطرة على وسائل الإنتاج، وتحسّن أحوالهم الاقتصاديّة، تحرّك هذا الكفاح، وتعطيه مذاقًا مختلفًا. فالفقراء في **الكتاب المقدّس** يتوقون إلى خلق جماعة حرّة أخويّة، لا يستغلّ فيها الإنسان أخاه الإنسان. وهذا يقرّبنا بالفعل من صورة المجتمع بدون طبقات، وفي هذه النقطة يتوافق **الكتاب المقدَّس** مع ما قاله ماركس.

ولكنّ **الكتاب المقدّس** يذهب إلى أبعد من تحقيق المجتمع بدون طبقات، إذ يؤكّد الأساس الدينيّ الذي تقوم عليه العدالة الاجتماعيّة. فالسموات الجديدة والأرض الجديدة «المملوءتان بمعرفة الربّ، كما البحر المملوء بالماء» (أشعيا ٢٩، ٦٥/٢٥)، كذلك صورة أورشليم الجديدة حيث يقيم الله نفسه مع البشر «وسيكونون له شعبًا ويكون لهم إلهًا» (رؤيا ٢١/٣-٤). وفي ضوء هذه الملاحظة، يمكننا أن نستعرض مفاهيم التحرير المختلفة:

١ - مفهوم التحرير عند روما الوثنيّة.

٢ - مفهوم التحرير عند روما المسيحيّة.

٣ - مفهوم التحرير عند آسية غير المسيحيّة.

٤ - مفهوم التحرير عند الماركسيّة.

وبين كلّ هذه المفاهيم يحقّ لنا أن نرى مفهوم الإيمان المسيحيّ المناسب. فالإدراك الرواقيّ القائم على استبدال إيديولوجيّ للاهوت الرومانيّ يحدّد جوهر التحرير بصفته «الروحانيّة الشخصيّة الباطنيّة». وهو يسمح بمجهودات الفرد في سبيل تحرير ذاته من الهياكل الاجتماعيّة الخارجيّة القاهرة. كما يظهر مثلًا في ظاهرة العبوديّة، ولكنّه لا يسعى إلى تغيير الهياكل

الاجتماعيَّة جذريًا.

أ - أمّا اللاهوت المسيحيّ الذي نصر الأخلاق الرواقيّة هذه فيذهب إلى أبعد من ذلك. فالحبّ المسيحيّ يلطّف ظاهريًا من سخونة العداوات الاجتماعيّة بين مختلف طبقات المجتمع. زد على ذلك، أنَّ اللاهوت الرومانيّ يتدخّل بجدّيّة لصالح تغيير الهياكل الاجتماعيّة الظالمة أيضًا.

ولكنّه يؤكّد من دون التباس أنَّ التغيير الهيكليّ تغيير ثانويّ. وأنّ هذا التغيير هو نتيجة التحرير الباطنيّ الذي يحدثه الحبّ. وفي هذا الاتّجاه، نجد البوذيّة المرتبطة بالنصوص المكتوبة تتبوّأ وضعًا مشابهًا لما ذكرناه سابقًا.

أمّا رؤية الحدّ الأدنى المقبولة من جميع الماركسيّين فهي تختزل عمليّة التحرير في صراع الفقراء ضدّ الأغنياء (البروليتاريا) لتحقيق العدالة الاقتصاديّة (بداية تأميم وسائل الإنتاج لبلوغ مجتمع بلا طبقات). وعلى العكس من الرؤى الثلاث السابقة، فإنّ الوحي الإنجيليّ يتّجه إلى توحيدها. فتصبح ثلاثة وجوه لعمليّة التحرير، معترفًا بتبادل الثنائيّات: الشخصيّ/الاجتماعيّ، الروحيّ/المادّيّ، الباطنيّ/الهيكليّ، وذلك في كلّ مرّة نتحدّث عن الخطيئة وعن التحرير منها.

ب - إنّ عمليّة التحرير بحسب **الكتاب المقدّس**، تُقدّم على أنّها خبرة دينيّة للفقراء، لأنّ ما يحرّر هو حُبّ الله الفادي. وثمار التحرير النهائيَّة هي المعرفة المخلصة لله. فالتحرير الإنجيليّ هو أكبر من أن يكون مجرّد صراع طبقيّ. فهو لقاء إله الفقراء، الفقراء الذين اختاروا أن يكونوا كذلك (الذين تخلّوا عن الغنى)، والفقراء المفروض عليهم الفقر بسبب الظروف الخارجيّة (فقراء يهوه).

ج - يخبر **الكتاب المقدّس** عن التحرير بصفته مُغامرة مشتركة بين الله والشعب (الفقراء) اللذين ارتبطا بتحالف معًا في حقيقة خلاصيّة غير منقسمة. فالجهود البشريّة والمبادرات الإلهيّة تتأسّس على مشروع واحد للتحرير. وحتّى في أكثر الخبرات كمالًا عند الإنسان، والكمال الشخصيّ للفرد (مثلما يحدث في الروحانية التقليديّة)، أو في كمال المجموعة الاجتماعيّة (مثل روحانيّة التحرير)، فإنّ كلّ ذلك لا يقترب من المجد النهائيّ الذي سيبقى نعمة وعطيّة مجّانيّة من الله، لا تقع تحت أيّ معيار بشريّ. وإذا اعترفنا بأنّ التديّن وحياة الفقر يشكّلان الواقع الآسيويّ، فعلينا أن نتذكّر أنّ موضوع «التديّن وحياة الفقر» هو أكثر الموضوعات تكرارًا في **الكتاب المقدّس**. وهنا أسمح لنفسي بقراءة سريعة ومقتضبة للكتاب المقدّس، هي نوع من التمرين اللاهوتيّ يكشف عن ديناميّة ممارسة التحرير في آسية.

إنّ الاكتشاف الناتج من حياة المشاركة مع الآخرين هو إخراج الطاقات الثوريّة الكامنة لتدينّهم (المسيحيّ وغير المسيحيّ)، وهذا أمرٌ لم يكتشفه الماركسيّون بعد.

وبشكل أكثر واقعيّة، فإنّ **الكتاب المقدّس** كما نفهمه في إطارنا الآسيويّ، يعطينا فكرة عن الخبرة الدينيّة لأناس متفرّقين لم يكونوا شعبًا، ولكنّهم يكافحون ليصبحوا شعبًا. هذا الكفاح الذي تجلّى فيه الله نفسه طرفًا حميمًا لهذا الشعب هو ما يهمّنا. إنّ الاثني عشر قرنًا أو يزيد، التي شكّلت تاريخ هذا الشعب، منذ الخروج من مصر حتّى بداية المسيحيّة، كانت في مجملها فترة إذلال للعبرانيّين باستثناء فترات قصيرة من السلام. أطول هذه الفترات كانت من العام ١٠٠٠ ق.م. حتّى ٩٠٠ ق.م. إذ كان الشعب العبرانيّ دائمًا تحت رحمة الأمم القويّة التي كانت تحيط به: المصريّين، الأشّوريّين، البابليّين، البطالمة، اليونان،

حتّى جاء الرومان. وكلّ ما يفعله الكتاب المقدّس هو رواية الخبرة الدينيّة لهذا الشعب. فالالتزام بالإيمان وروحانيّة الكفاح التي ميّزت شعبًا مستعمَرًا ومستغلًّا هي خبرة ممتازة للقاء الله - نعني خبرة عمليّة لتحرير فقراء آسية. كما ثمّة عنصر مهمّ وقاطع في تديّن هذه الأمّة الفقيرة. وهو مدى كفاحها في إدراك المعايير والمبادئ التي تضمن بناء مجتمع عادل. هذه الكفاءة وجدت التعبير عن نفسها في «عهد سيناء»، وإن كانت أمانتها لهذا العهد لم تكن مضرب الأمثال دائمًا. لم تكن أمّة مستعمَرة صاغت قواعد تقدّميّة لحكومة عادلة مؤسّسة على الكرامة الإنسانيّة مثل هذه القواعد. كيف استطاعت بلوغ ذلك؟ إنّهم الفقراء، والمضطَهَدون، والمستعمَرُون، هم الذين عاشوا هذا الاختبار الدينيّ لعدل الله، والذين يفهمون متطلّبات الله العادلة، لأنّ لأمثالهم يفتح اللهُ قلبه.

إنّ الأديان المبنيّة على النصوص في آسيا تحتاج إلى حيويّة ديانة الشعب، التي تحتوي على بذور هذا الوحي والتي تعتبر الخبرة البوذيّة التي ذكرناها سابقًا مثلًا حيًّا على ذلك.

د - ليس الأفرادُ أو الجماعات العرقيّة أو الثقافات والشعوب والأمم هي وحدها المدعوّة لتصبح كاملة مثل «الآب السماويّ الكامل». ولكن الأمر الأهمّ يبقى هو أنّه يُحكم على الأمم من خلال ضحاياها. وبما أنّ المسيح نفسه هو «الضحّيّة - والقاضي» للأمم جميعًا (متّى ٢٥/٣١) فإنّ الوصيّة المتعلّقة بالإرساليّات والتي تدعو المرسَلين إلى اختيار تلاميذ في كلّ الأمم، هي دعوة موجّهة إلى كلّ كنائس الأقلّيّات الآسيويّة أن تنضمّ إلى مسيرة تربية الأمم وإلى تعليمهم خشيةَ دينونة ضحاياها.

ومثل هذا المشروع لن يكون ممكنًا في آسيا إلّا إذ كنّا نحن

المسيحيّون نتبنّى «تديّن الفقراء» لنجعل منه روحانيّتنا الخاصّة. لأنّ هذا التديُّن هو المكان الحقيقيّ الذي يولد من رحمة لاهوت التحرير في آسيا. وهذا الموضوع الأخير الذي سنتعرّض له في الصفحات التالية.

رابعًا - اللاهوت الآسيويّ وتديّن الفقراء

إنَّ «تديّن الفقراء» نوع جديد تمامًا على الفكر اللاهوتيّ للكنيسة الآسيويّة. وعولج الموضوع لأوّل مرّة في المؤتمر اللاهوتيّ الآسيويّ العام ١٩٧٩،(٢٣) ووصِف فيه الواقع الآسيويّ كعمليّة تفاعل بين التديّن الآسيويّ (غالبيّته غير مسيحيّ) وحياة الفقر، واستطاع بعض الأساقفة الآسيويّين، على امتداد خمس سنوات، أن يدمجوا هذه القضيّة في محور تفكيرهم الرعويّ. ففي ١٩٨٥، اشتركوا في برنامج (عرض/انغماس) الذي كان هدفه ربطهم مباشرة بظاهرة تديّن الفقراء، ليصبح حلمهم بـ«كنيسة فقراء» (موضوع تكرّر بانتظام في وثائق اتّحاد المؤتمرات الأسقفيّة الآسيويّة FABC) حقيقة ملموسة. كما كان موضوع اللقاء السابع للمعهد الأسقفيّ للعمل الاجتماعيّ (BISA VII) في يناير ١٩٨٦. كما ثمَّة أخيرًا ما ينبغي على فقراء آسيا أن يتعلّموه من الشعب المختار: لقد عاش الشعب المختار عصرًا عظيمًا، ظنّ فيه أنّه بإمكانه أن يصبحَ شعبًا على مثال الأمم القويّة. **ولكن هل كانوا شعبًا فعلًا في نظر الله؟** الخبرة وحدها تردّ على هذا السؤال. فالفترة التي عاش فيها الملوك (شاول، داود، سليمان) شهدت نتائج مفجعة بسبب الأمم الغنيّة التي لم تكن تعرف مَن هو «يهوه»! إنّ التحرير لا يعني تقليد الأغنياء تقليدًا أعمى، بل يعني

---

(٢٣) *Asia's Struggle for Full Humanity*, Virgina Fabella, Ed. Orbis, Maryknoll, N.Y. 1980.

تعليم الأمم الغنيّة العدالة الآتية من عند الله.

هذه هي المعطيات الإنجيليّة التي تُعضِّد فكرتنا التي بمقتضاها يستطيع «تديّن فقراء» آسية (غالبيّتهم غير مسيحيّين) أن يصبحوا نبعًا جديدًا للوحي في الكنيسة الآسيويّة. وعلينا أن نترك لاهوت الانثقاف الذي يكتفي بالجدل الفلسفيّ حول النصوص الدينيّة غير المسيحيّة، وننهل من الجماعات اللاهوتيّة عند المسيحيّين وغير المسيحيّين الذين يشكّلون جماعات إنسانيّة قاعديّة مع الفقراء، مشاركين هكذا، في الإرث المشترك للتديّن الذي وُلد من رحم حياتهم الفقيرة (الاختياريّة أو الإجباريّة). إنّهم يفسّرون النصوص المقدّسة في ضوء شوقهم الدينيّ إلى الحرّيّة.

وإنّي أدعو هذه الجماعات لتدريس تاريخ الديانات الآسيويّة آخذة في الاعتبار، العديد من حركات التحرير التي فسّرت النصوص المقدّسة، في الماضي، انطلاقًا من إطارها الحياتيّ الخاصّ، موضحة تيّارات التحرير الموجودة ضمنيًّا في هذه التقاليد الدينيّة. والأمثال على ذلك وفيرة في تاريخ آسية الجنوبيّة، وآسية الجنوبيّة الشرقيّة، والشرق الأقصى (راجع الفصل الثاني). وإنّه من المشجّع أن نلاحظ في سيريلانكا أنّ لدينا نواة من الرهبان البوذيّين الذين لا يتباهون بأيّة سلطة ولا بأيّة ملكيّة، ولا بأيّ امتياز. فليس لديهم شيء يفتخرون به إلّا حياتهم الفقيرة. إنّهم ملتزمون جذريًّا بحياتهم التي يشاركون فيها الفقراء، والتي من خلالها يتمّ التعبير عن الاحتياجات التي تُكبت بشكل منظّم وتجبر الناس على الصمت، صمت الذين لا صوت لهم، مثل الأقلّيّات العرقيّة. كما أنّ البوذيّة التي تعبّر عن نفسها من خلال مجلّتها المتوهّجة *Vinivida* التي تعرض تفسيرًا جديدًا للدين المبنيّ على النصوص انطلاقًا من خبرة الفقراء المعاشة.

وقد اختار البوذيّون اسمًا لجمعيّتهم «جمعيّة الرهبان البوذيّين الإنسانيّين»، وجعلوا من الممكن إبراز الديناميكيّة الاجتماعيّة غير المعروفة حتّى الآن، لدين عرفانيّ، ليردّوا على التحدّيات التاريخيّة.

إنّ الحياة الرهبانيّة أو النسكيّة التي تغذّي التطلّعات الدينيّة (المحرِّرة) للفقراء تفجّر الحدود التي رسمها نموذج الحياة في البرّيّة. فالتجربة البوذيَّة هذه تجد ما يعادلها في بعض الجماعات الإنسانيّة القاعديّة، المكوّنة من مسيحيّين وغير مسيحيّين من الفقراء، الذين يفكّرون معًا ويجسّدون آمالهم في مستقبل أكثر عافية، وذلك بمحاولاتهم الشجاعة لتحييد كلّ العوائق الإنسانيّة التي تسدّ عليهم الطريق. إنّ المحاولات الرمزيّة هذه هي بواكير عدد كبير من الجماعات اللاهوتيّة التي تحمل بذور لاهوت التحرير، والتي متى زُرِعت تصل إلى مرحلة النضوج. إنّ التقارير المكتوبة عن Christian Workers Fellowship في سيريلانكا هي شهادة حيّة عن لاهوت التحرير في بداية نموّه، والأساقفة الذين التقوا هذه المجاميع في أغسطس ١٩٨٥ تأثّروا بشكل ظاهر واندهشوا بالشجاعة الإنجيليّة التي تعبّر عنها تجربتهم، كما اندهشوا بعمق أفكارهم اللاهوتيّة، وبالمداخل غير المسيحيّة التي يتضمّنها لاهوتهم المسيحيّ.

ونحن نرفع الصلاة حارّة لكي يصبح المنهج اللاهوتيّ الجديد هذا مقبولًا، خاصّة ممَّن لهم القدرة على إجهاضه. وأولى خطوات المنهج تقوم على تأسيس جماعات للملكوت، أو جماعات إنسانيّة قاعديّة، حيث يوجد مسيحيّون وغير مسيحيّين يعملون معًا على مجيء الإنسانيّة الكاملة. هذه الإنسانيّة الكاملة ليست مثالًا مشتركًا وحسب، نابعًا من مجهوداتهم، بل هي أيضًا العنوان المسيانيّ الذي يعترف الأعضاء المسيحيّون به في هذه

الجماعات، وبهذا يستطيعون أن يتجرَّأوا ويعلنوا أنّهم تلاميذ المسيح.

ومن جهة أخرى، فإنّ الإطار غير المسيحيّ (تديّن فقراء آسية) يطبع هذه الجماعات بطابع ثقافيّ لا يزول، ويحثّ الأعضاء المسيحيّين على صياغة شخصيّتهم الدينيّة الجديدة (الآسيويّة). فالهويَّة المسيحيَّة الجديدة هذه يمكن معرفتها بسهولة في لغة لاهوتيّة مستخدمة في جماعات لاهوتيّة عديدة مكوّنة من الفقراء في أثناء الاحتفالات الطقسيّة.

ولسوء الحظّ، فإنّ بعضنا يرى في نفسه الصفة اللاهوتيّة الآسيويّة، بحقّ أو بغير حقّ، في حين أنّنا لا نفعل أكثر من شرح اللاهوت الضمنيّ، ونستخلص منه النتائج الإكليزيولوجيَّة لهذه الهويّة المسيحيّة الآسيويّة المكتشفة حديثًا. وحينما نقول ذلك، فنحن نعطي لاهوت التحرير لونًا خاصًّا ينفع قارَّتنا ويعلن ميلادًا أصيلًا للكنائس المحلِّيَّة الآسيويّة.

نحو لاهوت تحرير مسيحي - إسلامي لعالمنا العربي

إنّها رياضة فكريّة بين ربوع كتاب لمؤلّف سريلانكيّ موسوعيّ المعرفة، جمع بين الحديث عن الأديان والإيديولوجيّات والفقر الاختياريّ والفقر الإجباريّ وتداخل الثقافات وتعدّدها، كما أنّه أثار تساؤلاتنا برؤيته النقديّة إلى الطقوس الدينيّة والتيّارات اللاهوتيّة الغربيّة، أضف إلى ذلك رغبته العارمة في تلاقي دول العالم الثالث حول لاهوت نابع من واقعها وتطلّعاتها وثقافاتها.

وسنحاول في عجالة أن نستلهم من كتابه بعض ما يساعدنا على طرح تساؤلات عن حالتنا في العالم العربيّ والإسلاميّ بخاصّة في مصر، عسى أن نتلمّس الطريق لتأسيس لاهوت تحرير خاصّ بنا[١].

أوّلاً – الدين والتديّن

يحدّثنا الكاتب عن أديان خارج نطاق اعتدناه في مصر وفي الشرق، أي الديانات السماويّة الثلاث اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام. فنجد أنفسنا أمام ديانات أخرى راسخة الأقدام وفاعلة

---

(١) (حنّا) د. ميلاد، قبول الآخر، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٨.

على الساحات العالميّة والمحلّيّة مثل البوذيّة والهندوسيّة والشنتاويّة والتاويّة. ويعالج هذه الديانات من منطلق اعتقاده المسيحيّ الكاثوليكيّ معتبرًا أنّ الانتقال ممّا أسماه «المسيح ضدّ الأديان» إلى «مسيح الأديان» كان خطوة مهمّة على صعيد انفتاح الكنيسة الكاثوليكيّة على الديانات الأخرى بخاصَّة الديانات الآسيويّة مثل البوذيّة والهندوسيّة. (أنظر الملحق حول بيان المجمع الفاتيكان الثاني ص ٣٥٥-٣٦٣).

ونحن في مصر والعالم العربيّ لا زلنا نتحدّث عن الديانات «السماويّة الثلاث». ونحصر أنفسنا في مجال الاعتراف بالديانات الكتابيّة فقط. وفي الوقت الذي يكرّس أعلى سلطة في البلاد، ممثّلة برئيس الجمهوريّة، أكثر من ثلاثة أسابيع لفتح الحوار مع هذه وفتح القنوات الاقتصاديّة(٢)، لا يعرف المواطن المصريّ معنى أنّ هذه الدول تدين بأديان (غير سماويّة)، ولكنّها أديان مهمَّه عند سكّان هذه البلاد ولها علاقة وطيدة برؤيتهم إلى الاقتصاد والأوضاع الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة في العالم(٣).

والسؤال المطروح هنا هو: كيف نشرح لتلاميذنا في المدارس ولأبنائنا وبناتنا الديانات الآسيويّة؟ وما مكانتها بالنسبة إلى اعتقاداتنا المسيحيّة والإسلاميّة؟ هل سنظلّ نردّد عبارات «الوثنيّة»، «اللادينيّة»؟ وهل هؤلاء البوذيّون والهندوسيّون لهم مكان في الرؤية الخلاصيّة للدين الإسلاميّ والدين المسيحيّ(٤)؟

---

(٢) قام السيّد الرئيس حسني مبارك بزيارة دول آسيا في ربيع العام ١٩٩٩.

(٣) (نافع) إبراهيم، **ما الذي يجري في آسيا؟**، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٨.
(نافع) إبراهيم، **الصين معجزة نهاية القرن العشرين**، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٩.

(٤) مجلّة المشرق، «ملفّ خلاص غير المسيحيّين»، بيروت، ١٩٩٧.

هذا السؤال يرافقه سؤال حتميّ هو «التعدّديّة» في المنطلقات الدينيّة. لقد تعايش المسيحيّون والمسلمون في مصر جنبًا إلى جنب أكثر من أربعة عشر قرنًا، لم تخلُ من الإنجازات المشتركة والمعاناة المشتركة من صنوف المستعمرين والدخلاء والغرباء. فبعد غروب شمس العصر الفرعونيّ، جاء البطالمة اليونان، ثمّ الرومان، ثمّ العرب والمماليك والأتراك العثمانيّون مرورًا بالإنجليز والفرنسيّين، إلى أن قامت الثورة العرّابيّة في ١٨٨٢ ثمّ ثورة ١٩١٩ وبلورت بروز الهويّة المصريّة العبقريّة التي توّجت بثورة ١٩٥٢، ووصول أوّل حاكم مصريّ هو «محمّد نجيب» منذ مئات السنين على رأس الدولة.

وإذا رجعنا إلى التعدّديّة الدينيّة في مصر نجد أنّ عصر الكوكبة والعولمة أضاف إلى الديانتين المسيحيّة والإسلاميّة في مصر ديانات أخرى وثقافات أخرى بدأت تغزو الأسماع والأبصار المصريّة والعربيّة. كذلك الممارسات الدينيّة والفلسفات البوذيّة والهندوسيّة والتاويّة. إلخ. فماذا نحن فاعلون لكي نخوض غمار البحث اللاهوتيّ والاجتهاد في استنطاق الكتب المقدّسة، الإسلاميَّة والمسيحيَّة، عن الموقف من الأديان الأخرى والإيديولوجيّات المختلفة. وكلّ هذا يعتمد على الاجتهاد وسعة الأفق واحترام الآخر.

وهل تعني التعدّديّة التنازل عن دياناتنا لكي نستقبل الديانات الكونيّة؟ وهل يصحُّ في بداية القرن الحادي والعشرين أن ننعت «البوذيّة» بـ«الوثنيّة»، ونحن قد وقّعنا على اتّفاقيّة حقوق الإنسان واعترفنا بحرّيّة العقيدة والفكر لكلّ إنسان؟ وأن نصف ملايين الهندوس بالوثنيّة والشرك، من دون أن نجرح مشاعرهم ونحطّ من قدرهم؟ إنّ الاختلاف سُنَّة من سنن الله، وأوّل شروط التعدّديّة والاختلاف هو «الاعتراف بالآخر» وقبوله كما هو لا

كما أريده أن يكون.

لقد درجت العادة عندنا في مصر عندما يتقابل ويتصادق المسلم مع المسيحيّ ويكتشف مدى العلاقة الوثيقة التي تربطه بالآخر، يعتبره ويتمنّى أن يكون من الدين نفسه، وهذه الأمنية تعبّر عن مدى الحميميّة في علاقة المسلم بالمسيحيّ في مصر. والعكس أيضًا صحيح. ورغم ذلك، فإنّ هذه الحميميّة فيها «لغم» خطير إذا أردنا أن يتمّ الاندماج بين المسيحيّين والمسلمين وأصحاب الديانات الأخرى غير الكتابيّة. هذا اللغم هو أنّ «اعترافنا بالآخر» المختلف عنّا لا يتمّ إلّا إذا «هضمناه» وحوّلناه إلى «ديانتنا» حتّى تكتمل الحميميّة. لأنّنا لا نقبل «الآخر كما هو»، ولكن لكي نقبله - بعد أن أثبت جدارته بقربه منّا - نريد هضمه وابتلاعه في جماعتنا. وكأنّ الفرضيّة التي ننطلق منها هي أنّ «الدين الحقّ» هو دينيّ أنا بشكل مطلق. وأنّ الاندماج والوحدة لن تتمّ إلّا إذا التحق الآخر بديني أنا. الافتراض الثاني الذي يشرح هذا الموقف هو أنّ الحقيقة لها وجه واحد، هو «الوجه» الذي أمتلكه أنا، مسيحيًّا كنتُ أم مسلمًا. والفرضيّة الثالثة للرغبة في «هضم الآخر» واستيعابه، هي غياب «الحرّيّة الحقيقيّة» في مجتمعاتنا، وبالتالي غياب المشاركة في تنظيم المجتمع بسبب غياب هذه الحرّيّة. فالجماعة الدينيّة هنا تمارس نوعًا من الدكتاتوريّة العُرفيّة على كلا الجانبَيْن. وهنا نصل إلى الفرضيّة الرابعة، وهي غياب المجتمع المدنيّ وتنظيماته الحزبيّة والنقابيّة والأهليّة وعدم قدرته على الإدلاء بدلوه في مثل هذه المسائل التي تتعلّق بأهمّ مبادئ حقوق الإنسان. ويظلّ المجتمع السياسيّ بأحزابه وجمعيّاته ومنظّماته أسيرًا لفهم ضيّق للدين والإيمان لا بصفتهما اختيارًا شخصيًّا للإنسان المؤمن، بل بصفة الإيمان أمرًا تفرضه الجماعة باسم الدين.

ونحن لا نطالب هنا بأن يغيِّر المسلم أو المسيحيّ دينه لكي تكتمل الحميميّة والصداقة. ولكن نطالب في لاهوت التحرير بأن يلتقي المسلم بكلّ إيمانه وطاقته الروحيّة النابعة من هذا الإيمان مع المسيحيّ بكلّ إيمانه وطاقاته الروحيّة، وحتّى الآخرين الذين ربّما في حالة بحث عن معنى لوجودهم، وأن يغتني الواحد بحرّيّة الآخر ليبنيا معًا المجتمع الواحد المتعدّد الروحانيّات والمعتقدات، وأن يبدأ هذا البناء من منطلق احتياج الفقراء والهامشيّين الذين يمثّلون غالبيّة مجتمعنا المصريّ ومجتمعاتنا العربيّة، وما يقابلها من مجتمعات دول العالم الثالث.

وباختصار، فإنّ التدريب على احترام الآخر المختلف عنّا دينيًّا أو سياسيًّا أو اجتماعيًّا ضرورة قصوى لنا نحن المصريّين والعرب حتّى نستطيع أن نعترف بالآخر البعيد عنّا: «البوذيّ» و«الهندوسيّ» وأصحاب الديانات الطبيعيّة في أفريقيا وآسيا. إلخ من دون أن نخشى فقدان هويّتنا وإيماننا المسيحيّ أو الإسلاميّ. إنّ التربية على التعدّديّة في الآراء وفي الأديان وفي المذاهب السياسيّة ضرورة لمواجهة عالم اليوم بجدارة.

وتبدأ هذه التربية في الأسرة الصغيرة حيث تتكوّن شخصيّة الطفل، وتنطبع في ذهنه وخياله أوّل صورة عن العالم والإنسان والله. . ولذا، وجب التركيز على الاهتمام بتوعية الأسر المصريّة المسلمة والمسيحيّة بأن تكون تصوّراتنا عن الله وعن الإنسان وعن الطبيعة، سَويَّة، مستنيرة، تحترم الطفل كما تربِّيه على احترام الآخرين وقبول الاختلاف، في إطار التكامل لا التصارع والتقاتل، ويلي الأسرة المدرسة ثمّ الحيّ والمدينة. . إلخ.

ولكنّ المعضلة تأتي من كون غالبيّة الأسر المصريّة والعربيّة ينقصها الوعي(٥) بالتنشئة على التعدّديّة واحترام الآخر، وهنا يقع

---

(٥) (حجازي) د. مصطفى، التخلّف الاجتماعيّ - سيكولوجية الإنسان=

العبء على الأجهزة الحكوميّة بخاصّة جهاز الإعلام وهيئات المجتمع المدنيّ من جمعيّات أهليّة ومنظّمات، بالإضافة إلى رجال الدين المستنيرين في الجامع والكنيسة. كلّ هذه الهيئات يقع عليها عبء تنشئة الأسرة والطفل المصريّ على التعدّديّة والانفتاح واكتساب القِيَم الروحيّة والاجتماعيّة التي تحصّن الأجيال الشابّة، عماد المستقبل، على الصمود في وجه التحدّيات الثقافيّة والاستهلاكيّة، والأخطار التي تحملها رياح العولمة وعصر التحوّلات الكبرى. فالحصانة المعنويّة والتربويّة والروحيّة هذه لا تقلّ أهمّيّة عن الحصانة ضدّ الفيروسات العضويّة والأمراض المزمنة التي يتعرَّض لها الأطفال(٦).

ثانيًا - الدين والفقر في مصر والدول العربيّة

فإذا تركنا قضيّة الدين والتعدّديّة والقضايا المتعلّقة بها نأتي إلى علاقة الدين بالفقر، وإلى أيّ مدى يشجّع الدين على الفقر الاختياريّ كما رأينا في المسيحيّة والبوذيّة والهندوسيّة من زاوية الرغبة في التحرّر من سطوة المادّة. ومن الزاوية الأخرى، إلى أيّ مدى يُستغلّ الدين مبرِّرًا لفرض الفقر في منطقتنا العربيّة ودول العالم الثالث.

لا أحد منّا ينكر دور الدين الإيجابيّ في مصر في محاولة توزيع الثروة وإقامة العدالة الاجتماعيّة ومحاولة الخروج من الفقر الإجباريّ. ويمكن أن نتذكّر في الستّينيّات من هذا القرن بعد ثورة ١٩٥٢ كيف قام رجال الدين المسلمون والمسيحيّون بالتنظير والتبشير بما سُمّي في ذلك الوقت «بالاشتراكيّة العربيّة»، في

=المقهور، معهد الاتّحاد العربيّ، الدراسات الإنسانيّة، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٩٢.

(٦) (سويف) د. مصطفى، مصر الحاضر والمستقبل، دار الهلال، القاهرة، يناير، ٢٠٠٠.

الحقبة الناصريّة بعد تأميم قناة السويس ١٩٥٦، وحركة تأميم البنوك والمصانع وتحديد الملكيّة. ونذكر بالذات كتابات الأب متّى المسكين حول علاقة الاشتراكيَّة العربيَّة بالاشتراكيَّة المسيحيّة في كتابه «الدين والدولة». وقد تأثّر العالم العربيّ بالتجربة الناصريّة في الاشتراكيّة خاصّة في الجزائر واليمن والسودان. إلخ، ورغم الانتقادات التي وجّهت إلى هذه المحاولة وما زالت، إلّا أنّنا نضعها في إطار ما نسمّيه ردّ فعل العالم الثالث على (تحدّيات الاقتصاد العالميّ ورفضه الرضوخ للفقر الإجباريّ).

وفي بداية الثمانينيَّات من هذا القرن وبعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ ودخول الحقبة النفطيّة وقوانين الانفتاح الاقتصاديّ التي بدأت العام ١٩٧٤ في مصر، بدأ التبشير بعمل نظام اقتصاديّ مناقض تمامًا للاشتراكيّة، مبنيّ على الشرعيّة الإسلاميّة كردّ فعل على الإمبرياليّة الاقتصاديّة الغربيّة، ونوعًا ما من الرفض الدينيّ للمعاملات الربويّة. وكلّنا رأينا كيف استُخدِمَ الدين هذه المرّة أيضًا للتبشير بالرأسماليّة تحت غطاء إسلاميّ. فمن التبشير في الستّينيَّات بالاشتراكيّة العربيّة «لتمييزها» عن «الاشتراكيّة السوفياتيّة»، علت الأصوات في الثمانينيّات وبداية التسعينيَّات من رجال الدين وغيرهم بالتبشير بما يمكن تسميته «بالرأسماليّة الإسلاميّة» مقابل «الرأسماليّة الغربيّة»، ودخلنا في عصر الاقتصاد الإسلاميّ تحت ما عرف «بشركات توظيف الأموال»، وقد كانت «دعوة حقّ أريد بها باطل». إذ إنَّ مروّجي هذه الفكرة استغلّوا الحاسّة الدينيّة القويّة لدى المصريّين المسلمين والمسيحيّين ووعدوهم بالربح الحلال بعيدًا عن البنوك «الربويّة». ولكن اكتشف زيف هذه الدعوة حينما تبيّن أنّ مبالغ البسطاء من الناس وغيرهم ممَّن كانوا يطمعون في الكسب الحلال كانت تُودع البنوك والمؤسّسات «الربويّة» نفسها في أمريكا وأوروبّا بدون علم

أصحاب هذه الودائع. وهكذا استغلّ الدين أسوأ استغلال من بعض المغامرين وأدعياء الدين بحجّة القضاء على الفقر الإجباريّ ومحاربة الإمبرياليَّةِ الغربيّة[7]. ولا زال أصحاب هذه الودائع يعانون من الخبرة السيّئة هذه بعد أن وقفت الدولة أمام زيف هذه الدعوات وإن كان تدخّلها متأخّرًا..

ونحن لا نشكّ لحظة في أنّ من حقّ المسلمين والمسيحيّين وغيرهم أن يرفضوا الأساليب الاقتصاديّة التي تتناقض وقيمهم الدينيّة، وأن يبتكروا ويُبدعوا حلولًا تتّفق مع ظروفهم وبيئتهم الاجتماعيّة. إلّا أنّنا نسجّل أنّ الدين قد استغلّ مثلَه مثلَ «الإيديولوجيا» في تضليل الناس بدلًا من تحريرهم من الفقر[8]. وللأسف ما زال يُستغلّ.

ثالثًا- مصر والدول العربيّة واستنزاف مواردها الاقتصاديّة على مذبح القضيّة الفلسطينيّة

منذ ١٩٤٨ تاريخ زرع الدولة الإسرائيليّة الصهيونيّة في قلب الوطن العربيّ بعد طرد الفلسطينيّين من ديارهم من قبل الدوائر الغربيّة وحتّى الآن، قامت أربعة حروب استنزفت طاقة البلاد العربيَّة ومواردها. وهنا استُغلّ الدين من قبل الإمبرياليَّة الغربيّة كأعظم ما يكون الاستغلال على مرّ التاريخ الحديث والمعاصر. فالحجّة كانت «بناء وطن قوميّ لليهود»، ولكنّ الهدف الخفيّ والمعلن في آن هو شلّ حركة الدول العربيّة وإعاقتها من النموّ، حتّى لا تهدّد مصالح الغرب الحيويَّة بخاصَّة منابع البترول،

---

(٧) (عبد الفتّاح) د. نبيل، **النصّ والرصاص**، دار النهار للنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧.

(٨) (البشري) المستشار طارق، **الحوار الإسلاميّ العلمانيّ**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٦، ص ٩١.

عصب الحضارة الحديثة، والسيطرة الإستراتيجيّة على مقدّرات المنطقة جغرافيًّا، والتخلّص من «عقدة الذنب» الغربيّة التي تكوّنت لديهم بسبب اضطهادهم اليهود بخاصّة في بداية القرن العشرين.

فمن حرب ١٩٤٨ إلى حرب ١٩٥٦، ثمّ ١٩٦٧ وحرب الاستنزاف، ثمّ حرب ١٩٧٣ فحربي الخليج الأولى والثانية العام ١٩٨٠ والعام ١٩٩٠.. كلّ ذلك تسبّب في استنزاف الموارد الاقتصاديّة والطاقة البشريّة في البلدان العربيّة وفي مقدّمها مصر. علمًا بأنّ اليهود، قبل إنشاء الدولة الإسرائيليّة، كانوا منتشرين في ربوع العالم العربيّ ويعملون جنبًا إلى جنب مع إخوانهم المسلمين والمسيحيّين، وما زال بعضهم في المغرب وبعض الدول العربيّة حتّى الآن.

والمعضلة التي ما زالت قائمة هي قضيَّة «الشعب الفلسطينيّ» في استرداد أرضه وإقامة دولته التي تقلَّصت في ظلّ الأمر الواقع، بسبب الهيمنة الغربيّة وزيادة نفوذ الحركة الصهيونيّة.

فاستنزاف الموارد هذا لا يمكن أن يكفي لتفسير وجود الفقر المتفشّي في البلاد العربيّة مقارنة بالدولة الإسرائيليّة. بل لا بدّ لنا من نظرة نقديّة للذات المصريّة والعربيّة للتخلّص من الهوّة الاقتصاديّة والحضاريّة التي تجعلنا مع دول العالم الثالث في مؤخّرة التقدّم الحضاريّ والاقتصاديّ.

وللوقوف على الهوّة الاقتصاديّة الحضاريّة بين الدول العربيّة وإسرائيل، يمكن الاستعانة بمقال الأستاذ فهمي هويدي الذي جاء في صفحته الشهيرة بجريدة **الأهرام** يوم الثلاثاء ٢٨ يوليو تمّوز ١٩٩٨ تحت عنوان «بلاغ لمَن يهمّه الأمر». ويتناول فيه ملخّصًا لبعض الدراسات المقارنة بين الوضع الإسرائيليّ والوضع

العربيّ، ليدلّل به على الوضع المتردّي في بلادنا العربيّة[٩].

إنَّ المعطيات الاقتصاديّة المشفوعة بالأرقام والمقارنات التي تجعلنا بجدارة في نادي الفقراء، والحديث عن المحاولات الدينيّة التي ذكرناها، وقد نظَّرت وبرَّرت وما زالت تبرّر محاولات الوصول إلى توزيع عادل للثروات، تحثّنا على أن ننطلق من التحالف بين أصحاب الديانات المختلفة والفقراء، كما يقترح مؤلِّف الكتاب. ونبدأ من «التديّن» المعتدل والمستنير بالروحانيّة والذي يتعامل مع المال والثروة على أنّهما وسيلة لا غاية في حدّ ذاتهما، كما يريد أن يفرض علينا دعاة «اقتصاد السوق» الذين يتحكّمون في مصائر الشعوب، بعيدًا عن القِيَم الروحيّة المسيحيّة والإسلاميّة واليهوديّة والبوذيّة.. إلخ.

رابعًا - نحو لاهوت تحرير مسيحيّ - إسلاميّ

لقد كتب الدكتور وليم سليمان[٩] كتابه القيِّم عن المسيحيّة والإسلام في مصر، حيث استعرض فيه القيم المشتركة والمساحة المشتركة بين أصحاب الديانتين. ويسرد بعض المواقف التاريخيّة التي جمعت بين المصريّين برافديهما المسيحيّ والمسلم. كما حاول الدكتور حيدر[١٠] أن يطرح السؤال عن مدى وجود لاهوت تحرير إسلاميّ، والدكتور ميلاد حنّا[١١] كتب أكثر من مرّة في ذلك الموضوع، وبالمثل د. حسن حنفي. ولكن ما زال أمامنا الكثير الذي علينا أن نكتبه معًا لنردّ على تحدّيات المستقبل

---

(٩) (قلادة) د. وليم سليمان، **المسيحيّة والإسلام في مصر**، دار سينا للنشر، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٩٣.

(١٠) (علي) د. حيدر إبراهيم، لاهوت التحرير: **الدين والثورة في العالم الثالث**، مركز الدراسات السودانيّة، الإسكندريّة، الطبعة الثانية، ١٩٩٣.

(١١) (حنّا) د. ميلاد: «التلقيح الثقافيّ بين الأديان والإيديولوجيّات»، مجلّة إبداع، القاهرة، فبراير ١٩٩٧، ص ٢١-٣٥.

وما يفرضه علينا عصر العولمة وعصر التكنولوجيا المتقدّمة من هندسة وراثيّة إلى ثورة في البيولوجيا والاتّصالات والمعلومات.

كيف نجعل من الديانتين طاقات للنور والإبداع والتحرّر من الخرافات ومن العقليّات المتحجّرة؟ كيف نمارس التفسير المستنير الذي يدفعنا إلى الأمام، ويشحذ هممنا في الإبداع على كلّ صعيد، من الاقتصاد إلى السياسة إلى الفنّ والثقافة؟

إنّ الجماعة المسيحيّة في مصر من أقدم الكنائس في العالم، وترجع إلى العصر الرسوليّ، أي القرن الأوّل الميلاديّ، فهي ليست غريبة عن مصر والبحر المتوسّط كما هو الحال في دول آسيا، فكلّ رموزها ومؤسّساتها وثقافتها غير منفصلة عن الرموز المصريّة والعربيّة والإسلاميّة. والإسلام دخل مصر منذ ظهوره في القرن السابع الميلاديّ وأصبح بالأزهر الشريف محطّ أنظار المسلمين في العالم أجمع.

فهل نستطيع أن نبدع لاهوتًا تحريريًّا إسلاميًّا مسيحيًّا بالتعاون مع أصحاب الديانات الأخرى، يتّخذ من الروحانيّة التي تحملها أدياننا ترياقًا ضدّ الجمود والازدواجيّة والتعصّب؟ هل نستطيع أن نجعل من النماذج الرائدة في الرهبانيّات المسيحيّة بروافدها المختلفة، والتصوّف الإسلاميّ بمدارسه المتعدّدة، منطلقًا إلى التنمية الاقتصاديّة والبشريّة والحضاريّة يربط روحانيّة الديانتَيْن بالفقر الاختياريّ للوقوف سدًّا منيعًا في وجه قانون «اقتصاد السوق» الذي ينذر بالتهام الأخضر واليابس من قِيَمنا الثقافيّة والروحيّة والحضاريّة، وفي وجه الدعوة إلى الاستهلاك السفيه.

هذا، وبالله التوفيق...

الأب وليم سيدهم
القاهرة في أوّل يونيو/حزيران ٢٠٠٠

ملحق (١)

مقارنة بين الدول العربيّة وإسرائيل

١ - **من ناحية عدد السكّان:** يمثّل العرب قرابة خمسين ضعف سكّان إسرائيل (عدد سكّان إسرائيل حوالى ٦ ملايين).

٢ - **ومن ناحية مساحة الأرض:** يعيش العرب على رقعة من الأرض تعادل أكثر من **ستمائة ضعف مساحة إسرائيل.**

٣ - **نسبة الأمّيّة:** يبلغ عدد الأمّيّين في البلاد العربيّة نسبة إلى عدد السكّان الكلّيّ ٤٥٪. أمّا نسبة الأمّيّة في إسرائيل فلا تزيد عن ٥٪.

٤ - **نسبة الإنفاق على التعليم:** في البلاد العربيّة يُنفق على الفرد الواحد في السنة ٣٤٠ دولارًا (١٣٠٠ في أقطار الخليج وأقلّ من ٢٠٠ دولار في بقيّة الدول بما فيها مصر)، في حين يُنفق على الفرد الواحد في إسرائيل سنويًّا ٢٥٠٠ دولار.

٥ - **الناتج المحلّيّ للفرد:** يفوق الناتج المحلّيّ الإجماليّ للفرد في إسرائيل نظيره في البلاد العربيّة مجتمعة، وتزداد الهوّة بينهما عبر الزمن. ففي حين كان الناتج المحلّيّ الإجماليّ للفرد في إسرائيل (قياسًا على أسعار ١٩٧٨) يزيد في العام ١٩٧٠ على ثلاثة أمثال القيمة المناظرة في البلدان العربيّة، قارب في منتصف التسعينيّات سبعة أمثال هذه القيمة، كما جاء في تقرير العام ١٩٩٧ لبرنامج الأمم المتّحدة للإنماء.

٦ - **نسبة الصادرات إلى عدد السكّان:** بلغت حصّة صادرات إسرائيل في العام ١٩٩٥ ١٨٪ من مجمل صادرات منطقة

الشرق الأوسط، في حين أنّ سكّانها لا يمثّلون أكثر من ٢٪ من سكّان المنطقة. ويعتمد العالم العربيّ في صادراته على الموادّ الأوّليّة (النفط يمثّل ٩٠٪ من صادراته)، أمّا إسرائيل فقد وصلت صادراتها في منتصف التسعينيّات من الموادّ الأوّليّة إلى ١٠٪ فقط. ومن اللافت أنّ صادرات إسرائيل من المنتجات الإلكترونيّة وحدها بلغت العام ١٩٩٧ حوالى ستّة مليارات من الدولارات.

٧ - **الإنفاق على البحث العلميّ نسبةً إلى النتائج الإجماليّ:** تنفق الأقطار العربيّة مجتمعة على البحث العلميّ والتطوير ما يعادل ٢٪ من ناتجها الإجماليّ، أي ١/٧ المتوسّط العالميّ الذي يُفترض أن يعادل (١،٤٪). وفي المقابل تنفق إسرائيل ٢٪ من ناتجها المحلّيّ، أي أكثر من ١٠ مرّات إنفاق العرب. وإذا أدخلنا في الاعتبار التفاوت في عدد السكّان وفي حجم الناتج السنويّ (في المجالات المدنيّة فقط) لارتفعت الفجوة بين العرب وإسرائيل في الإنفاق على البحث العلميّ والتطوير إلى أكثر من ثلاثين مرّة لصالح إسرائيل.

٨ - **نسبة براءة الاختراع والعلامات التجاريّة:** إنّ بيانات مكتب العلامات التجاريّة الأمريكيّة أشارت إلى أنّ المقيمين في البلاد العربيّة سجّلوا في العام ١٩٩٧ أربعَ وعشرين علامة تجاريّة فقط، بمعدّل عُشْر علامة تقريبًا لكلّ مليون نسمة من السكّان. أمّا إسرائيل وفي العام نفسه فقد سجّل المقيمون فيها ٥٧٧ علامة، بواقع ١٠٢ علامة لكلّ مليون من السكّان. أي إنَّ معدّل التسجيل في إسرائيل نسبة إلى عدد السكّان يتعدّى ألف مثل مجمل الأقطار العربيّة.

٩ - **نسبة نشر الإنتاج العلميّ:** بلغ نصيب البلدان العربيّة في العام ١٩٩٥ أقلّ من ١/٦ نصيبهم من سكّان العالم (٠,٧٪). في حين ارتفع نصيب إسرائيل من النشر العلميّ إلى عشرة

أضعاف نصيبها من سكّان العالم. وطبقًا لتقرير اليونسكو فإنّ تفوّق إسرائيل الرئيسيّ على العرب في هذا المجال مقارنًا بعدد السكّان يتعدّى السبعين مثلًا.

١٠ - **نسبة عدد وصلات الإنترنت:** تجاوز عدد وصلات شبكة الإنترنت في منطقة الشرق الأوسط في مطلع العام ١٩٩٨ نصف مليون وصلة. بلغت حصّة إسرائيل فيها النصف. وبذلك تصبح حصّة إسرائيل نسبة إلى عدد سكّانها خمسين مرّة أكبر من حصّة العالم العربيّ بمجمله.

ملحق (٢)

مَن هو بوذا؟

ولد سيدهارتا جوتاما (بوذا) Siddhârtha Gautama في حوالى نصف القرن السادس قبل الميلاد بالقرب من قرية كابيلافاستو Kapilavastu وكانت تحت سلطة مملكة كوسالا Kosala، وهي تقع على الحدود الجنوبيّة لدولة نيبال الحاليّة عند جبال الهيمالايا. تنتمي عائلته إلى طبقة (كاست) كشاتريا Kshatryia من قبيلة تسمّى «ساكيا» Sâkya والذي جاء منها لقب جوتاما في ما بعد: ساكياموني Sâkyamuni ومعناها: زاهد ساكيا. وعلى أثر تجربة مؤلمة للغاية عاشها الشابّ جوتاما، تفتّحت مداركه بشكل قويّ على الطابع الأليم والزائل للجنس البشريّ، فترك عائلته وعاش عيشة الزهّاد الذين يهيمون في الأرض. وكانوا يُسمّون شرامانا Shrâmana.

وبعد أن تتلمذ على كثير من أصحاب هذا الطريق خاب أمله فيهم جميعًا، وقرّر أن يشرع في تعليم نفسه بنفسه كيف يتحرّر بمجهوده الشخصيّ تحريرًا شاملًا ونهائيًا من خلال عمل الإماتات والتقشّفات الصارمة des macérations، وكانت هذه الممارسات إحدى الطرق المتّبعة بواسطة بعض نسّاك هذا العصر.

إلّا أنّ هذه الرسائل فشلت في أن تساعده عن طريق «التركيز»، وبفضل «التأمّلات» الممتدّة، إلى اكتشاف الحلّ

الناجع للطابع الأليم للوجود البشريّ. لقد بلغ «الاستنارة» التي هي الحقيقة الجوهريّة، فحصل على السلام النابع من اجتذاذ كلّ العواطف (النيرڤانا) nirvâna، وبما أنّه تحرّر من كلّ نوع من المشاعر فقد تحقّق من أنّه تحرّر في الوقت نفسه من كلّ إحساس بأنّه موجود، وإذًا تحرّر من كلّ الآلام وأنّه لن يولد ثانيةً أبدًا (تناسخًا).

وبعد فترة وجيزة من ذلك الاكتشاف توجّه إلى ساحة الغزلان، قريبًا من بيناريس Bénarès وألقى عظاته الأوَل على خمسة من رفقائه القدماء حول الحقائق النبيلة الأربع (راجع ملحق ٣ حول البوذيّة).

وافتتح بذلك عمله التبشيريّ الذي استمرّ قرابة خمسة وأربعين عامًا، يجول في طول البلاد وعرضها من دون كلل أو ملل محدثًا أثرًا كبيرًا في حياة الكثير من المستمعين الذين اتّبعوا طريقه، وأسّس أوّل جماعة رهبانيّة بوذيّة اسمها «السنجا» le Sangha.

مات بوذا حوالى العام ٤٨٠ قبل الميلاد في عمر متقدّم، قريبًا من كوسيناجارا Kuçinagara بعد مرض قصير. ودخل هكذا في سلام الفناء الكامل parinirvâna.

ملحق (٣)

العقيدة البوذيّة

البوذيّة هي ديانة تاريخيّة مؤسّسها (بوذا)، وقد ظهرت نهاية القرن السادس قبل الميلاد في حضن الديانة الهندوسيّة، ولكنّها مميّزة عنها. وتزامن ظهور الديانة الجاينيزيّة le jaïnisme في الموقع الجغرافيّ نفسه، «حوض نهر الغانج» Gange.

ففي حوالى العام ٥٢٥ قبل الميلاد بدأ بوذا ومعناه (المستنير) والأصليّ ساكياموني Sâkyamuni يبشّر بعقيدته المسمّاة «دهارما» Dharma بعد أن اختبر الاستنارة l'Eveil.

وجدير بالذكر أنّ القرن السادس قبل الميلاد شهد غليانًا عقليًّا وروحيًّا في شمال الهند، وكان معاصرًا لظهور الفلسفة على شواطئ اليونان الشرقيَّة، وظهور كونفوشيوس في الصين، وظهور أشعيا النبيّ عند الشعب العبريّ في الشرق الأوسط.

كانت النخبة الروحانيّة في الهند حينذاك تتكوّن من البرهمان brahmanes أساسًا، وكانت تحاول أن تجد أجوبة عن الأسئلة التي طرحها أحد البرهمانيّين، مثل: هل العالم محدود أم غير محدود؟ هل الذات «le soi» الإنسانيّة «âtman» خالدة أم محدودة؟ وهل العالم مخلوق؟ وهل الذات مخلوقة؟ هل يستطيع العقل الإنسانيّ أن يحصل على معرفة يقينيّة، أم على الإنسان أن يحرص على عدم الكلام حتّى لا يخطئ؟ وإن بقيت الذات بعد

الموت، هل تظلّ واعية أم غير واعية بذاتها وما هو لها؟... إلخ.

يحاول بوذا الإجابة عن هذه الأسئلة بطريقة مختلفة تمامًا: فهو يحتفظ بكلمات الڤيديَّة védiques مثل «الكرما» karma وسامسارا samsâra. ولكن يرفض بقوّة مفهوم «أتمان» âtman «الذات». ففي نظره لا توجد «ذات فرديّة» أو «ذات شاملة». كما رفض بوذا بشدّة الردّ على الأسئلة التي تدور حول أصل العالم، وهل هو محدود أم غير محدود؟ خالد أم فان..؟ ففي رأيه **أنَّ الأجوبة عن** هذه الأسئلة كلّها **لن تحرّر الإنسان من الألم** duhkha. إنّ «الألم» هو ما يتطلّع الإنسان إلى الخلاص منه وبطريقة عاجلة.

إنّ الجديد الذي أتى به بوذا هو صياغته تشخيص «أصل الألم»، والوصول إلى السبب الرئيسيّ لهذا الألم يسمح للإنسان بالقضاء عليه نهائيًا. وذلك باكتشاف المنهج الذي يسمح للإنسان بالقضاء على الألم ووقفه، والوصول هكذا إلى حال النيرڤانا.

وهذه هي الرسالة التي صاغها بوذا بوضوح في ما يعرف «بعظة بيناريس» le sermon de Bénarès الشهيرة. وفيها يبيّن مفهوم الألم ومنهج التحرّر النهائيّ منه.

مقدّمة العظة: «طريق التحرّر من الألم»

في «عظة بيناريس» التي ألقاها «سيدهارتا جوتاما» Siddhartha Gautama (المقصود بوذا) على تلاميذه بعد استنارته Illumination.

- «إليكم أيّها البهيكهوس Bhikkhus الحقيقة النبيلة حول Dukkha (الألم). الولادة «مؤلمة»، التقدّم في السنّ «مؤلم»،

المرض «مؤلم»، الموت «مؤلم»، الاتّحاد بمَن نحبّ «مؤلم»، أن ننفصل عمَّن نحبّ «مؤلم»، ألا نحصل على ما نرغب فيه «مؤلم».

وبإيجاز شديد فإنّ الحواسّ الخمس التي تربط الإنسان بالعالم الخارجيّ «مؤلمة». هذه أيّتها البهيكهوس الحقيقة النبيلة حول أسباب «الألم». إنّه التعطّش إلى الارتباط (tanhâ) الذي يسبّب (التناسُخ) la re-existence، والرجوع إلى عالم الصيرورة le re-devenir، وهو مرتبط بشراهة متّقدة وحارّة. إنَّها «الرغبة» التي تبحث عن المتعة قد تجدها أحيانًا هنا وأحيانًا أخرى هناك. بمعنى التعطّش إلى اللذّات المرتبطة بالحواسّ الخمس.

هذه أيّها البهيكهوس «الحقيقة النبيلة حول الطريق الذي يقود إلى الكفّ عن التألّم. إنّه الطريق النبيل ذو الثمانية أبعاد (Octuple) الآتية:

١ - النظر الحق

٢ - الفكر الحقّ

٣ - الكلام الحقّ

٤ - الفعل الحقّ

٥ - وسائل الوجود الحقّة

٦ - المجهود الحقّ

٧ - الانتباه الحقّ

٨ - التركيز الحقّ

الحقائق الأربع للتحرّر من الألم:

الحقيقة الأولى: الألم هو قدر كلّ البشر

إنّ كلمة «ألم» dukkha المستخدمة للتعبير عن الحقيقة الأولى هذه لا تعني الألم بالمعنى الشائع للكلمة، فهي تعني أيضًا:

الحالة المذرية لشعور الإنسان بوجوده المتهافت وغير المستمرّ، وإحساسه بالعجز أمام الظروف التي تكبّله، ثمّ وجود الحواسّ الخمس التي تتمازج ويقيّد بعضُها بعضًا داخله، ثمّ التأكّد من أنّ الإنسان الفرد لا جوهر له ولا قوام ولا دوام. فلا «ذات» فرديّة أو «ذات جماعيّة»، إنّها عقيدة «anatman» التي تنفرد بها العقيدة البوذيّة.

الحقيقيّة الثانية: مصدر الشعور بالألم وجذوره:

إنّ سبب الألم يكمن في وجود **«الرغبة»** الشرهة والمتّقدة المتأصّلة في الإنسان، والتي تولّد التعلّق والارتباط **«بالشيء المرغوب فيه»**. وهي تقيّد الإنسان في طبيعته القابلة للزوال. وهكذا فإنّ **«كلّ فعل إراديّ»** يتمّ عن **«رغبة»** يشكّل **«قوّة»** تسمّى **«الكرما»** le karmma، وتكمن في هذا الفعل الإراديّ أقوى أنواع الطاقة الموجودة في العالم. إنّ هذه الطاقة هي التي، بعد موت الإنسان، تُسبّب السقوط إلى الوجود مرّة أخرى، أو تسبّب التناسخ renaissance.

وهكذا، بواسطة الكرما يصبح الإنسان قابلًا للترحال المتواصل (من وجود إلى وجود!) transmigration.

الحقيقة الثالثة: الطريق إلى القضاء على الألم قضاء مبرمًا

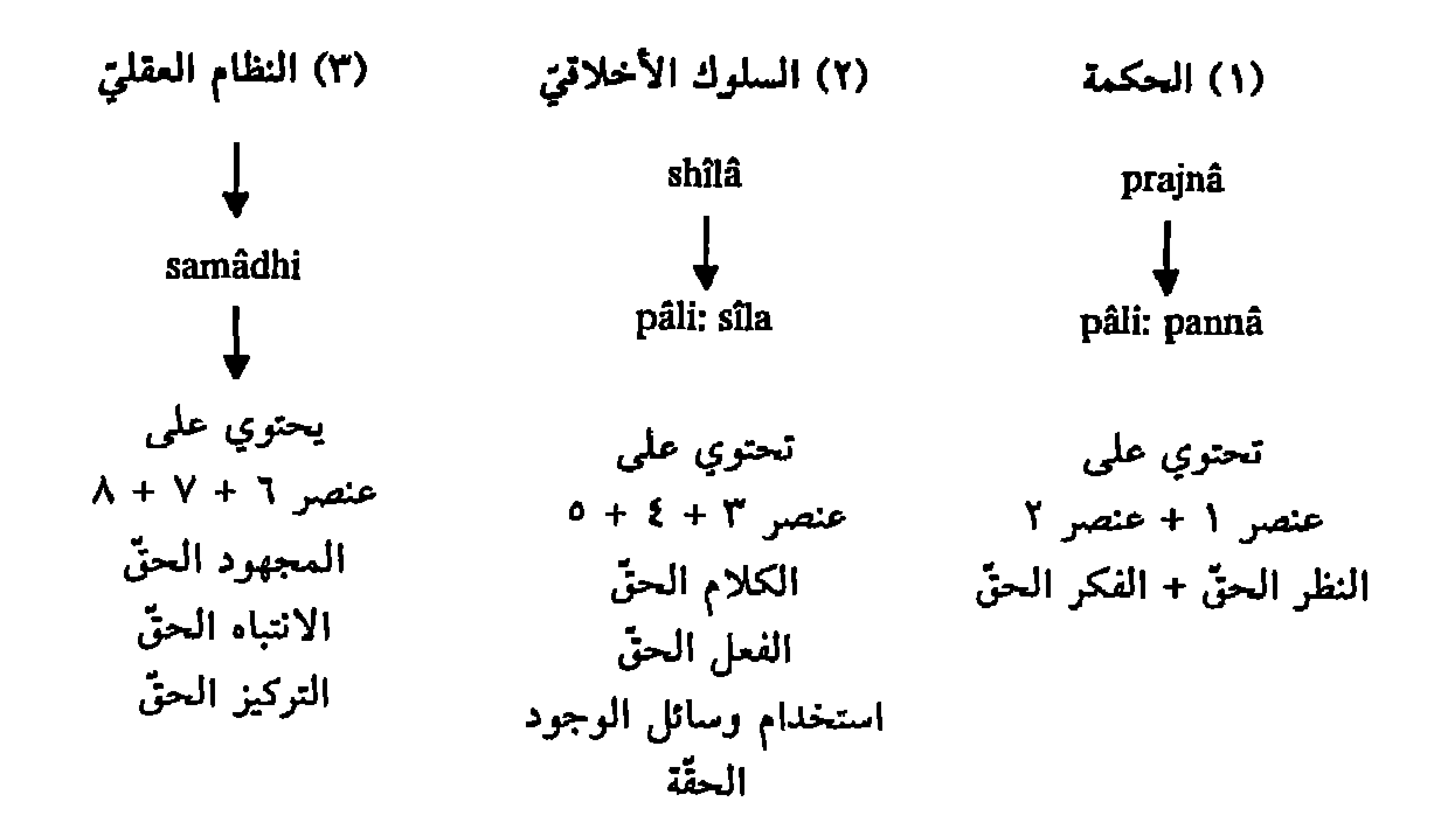
للتحرّر من الألم يجب القضاء على أسبابه، أي القضاء على **«الرغبة»** نفسها، وهي الرغبة الموجودة في باطن الإنسان. حينما نقضي على «الرغبة» نتحرّر من **«الكرما»**، وهي فعل تحقيق هذه الرغبة بنتائجه السلبيّة، وبالتالي سنتحرّر من «الـ سامسرا». هذا هو ملخّص رسالة «عظة بيناريس» التي تجعل بوذا يقول:

«والمعرفة العميقة ارتفعت بداخلي: إنّ تحرّر روحي أصبح حقيقة راسخة ومستقرّة. هذه هي آخر ولادة لي، والآن لن يكون لديّ أيّ وجود زائل آخر». ويعدّ هذا الكلام في نظر البوذيّ صيحة انتصار وليس تشاؤمًا. فالطريقة الجذريّة للهرب من الموت في رأي البوذيّ هو عدم الوقوع في شرك «**إعادة ولادته إلى الوجود الزائل**» «**أي التناسخ..**» وعندما يبلغ البوذي هذه المرحلة، مرحلة عدم إمكانيّة رجوعه إلى «**الحياة الزائلة**» مرّة أخرى، يكون قد تحرّر تمامًا من السقوط في الوجود الزائل والمقيّد، وهكذا يصل البوذي إلى مرحلة النيرڤانا: pâli nibbâna.

الحقيقة الرابعة: الطريق (أو المنهج) الذي يؤدّي إلى وقف الآلام

هذف البوذيّ النهائيّ إذًا هو الوصول إلى مرحلة «**النيرڤانا**». لبلوغ هذا الهدف يجب الاستعداد. والاستعداد يتطلّب التمرين على «التجرّد» non-attachement. ولممارسة التجرّد، من الضروريّ اقتلاع «**الرغبة**» الموجودة لدى الإنسان. ولكنّ هذه «**الرغبة**» نفسها تنشأ من الوهم، ويتمثّل هذا الوهم في الاعتقاد أنّ الأشياء الظاهرة لها قوام وجوهر، خاصّة الاعتقاد أنّ الإنسان البوذيّ عليه أن يعي، بنوع من الحكمة الحدسيّة، حقيقة (اللاوجود للذات الفرديّة). لأنّ الخطأ الأساسيّ لدى الإنسان هو «**إرادته في التعلّق بأيّ شيء..**» ممّا يجعله سجينًا لهذا الشيء الذي يتعلّق به.

لبلوغ هذه الحكمة الحدسيّة التي تحرّر الإنسان بطريقة كاملة وجذريًّا، على البوذيّ أن يتمثّل ثمانيَ وسائل، تتكوّن منها الفروع الثمانية للطريق النبيل ذي الثمانية أضلاع. هذه العناصر الثمانية يمكن تقسيمها إلى ثلاثة عناوين مقابلة للثلاثة أوجه التي يتكوّن منها المنهج البوذيّ:



- على البوذيّ ألّا يمارس الواحدة تلو الأخرى، ولكن أن يمارسها في الوقت نفسه وينمّيها في نفسه، فالسلوك الأخلاقيّ الحقّ هو شرط ضروريّ ليكون النظام العقليّ فعّالًا. كما يسمح السلوك الأخلاقيّ الحقّ للحكمة أن تزدهر وتتحوّل إلى رؤية باطنيّة واضحة للطباع الزائلة للإنسان، وإلى قيود الزمان والمكان لكلّ الواقع الوجوديّ الداخليّ والخارجيّ، وحينما تصل هذه الرؤية إلى درجة الكمال تمنح صاحبها التحرّر من كلّ قيود.
- لفترة ٤٥ سنة تقريبًا قام بوذا بالتبشير بهذه العقيدة بنجاح منقطع النظير. فقد كثر عدد أتباعه من الرهبان والعلمانيّين بسرعة كبيرة. وبعد وفاته لم يظهر «الطريق» البوذيّ على أنّه حركة غير أرثوذكسيَّة ومجرَّد حقّه نسبة إلى الديانة الهندوسيَّة وحسب، بل برز على أنّه دين متميّز عن الهندوسيَّة تبعته جماعة غفيرة.

ملحق (٤)

الهندوسيّة

ثمّة في التقاليد الهندوسيّة الكلاسّيكيّة أربعة أهداف (objectifs). . . + أربع مراحل في الوجود.

فكلّ إنسان عليه أن يمرّ بأربع مراحل في حياته الأرضيّة (في وجوده):

١ - المرحلة الأولى: اسمها براهماشاريا brahmacharya

- هي مرحلة التلميذ الذي يبحث عن المعرفة والذي يتدرّب على تقاليد الجماعة التي ينتمي إليها.

٢ - المرحلة الثانية: اسمها الجريهاستا le grihasta

- مرحلة رئيس العائلة الذي يساهم في استمراريّة الحياة وتوطيد العلاقات في العالم.

٣ - المرحلة الثالثة: اسمها فانابراستا la vanaprasta

- وهي مرحلة الساكن في الغابات، الذي يعيش في عزلة عن العالم والذي غالبًا ما يسلّم الآخرين مهاراته وخبراته.

٤ - المرحلة الرابعة: اسمها «سانياسا»

- وفيها يتنازل الإنسان عن كلّ شيء في هذا العالم وينهمك في تحضير حياته اللاحقة.

هذا التقسيم الرباعيّ يغطّي الأهداف الأربعة للوجود المفترض أن يتّبعها كلّ إنسان وهي كالتالي:

الهدف الأوّل: بلوغ الدهارما dharma

ومعناها الاستقامة التي تقود السلوك الإنسانيّ والكونيّ cosmique

الهدف الثاني: l'artha

الغنى والسعادة الأرضيّة.

الهدف الثالث: الكرما le karma

وهو الحبّ والحياة الزوجيّة.

الهدف الرابع: الموكشا le moksha

التحرّر النهائيّ

هذه الأهداف الأربعة لا يمكن تحقيقها الوقت نفسه.

الاستقامة le dharma وحدَها يمكنها أن تلهم الفعل الإنسانيّ في مراحله الأربع في الوقت الذي يبحث فيه عن بقيّة الأهداف.

منذ القدم، أخذ التحرّر النهائيّ من الوجود «الموكشا» le moksha الأولويّة على الهدفين الثاني الأرتا artha (الغنى والسعادة الأرضيّة)، والثالث، (الحبّ والحياة الزوجيّة) (الكرما le karma). وهكذا أصبح بعضهم ينتقلون مباشرة من المرحلة الأولى «التلمذة» والبحث عن المعرفة (براهماشاريا brahmacharya) إلى المرحلة الرابعة «التخلّي عن كلّ شيء» sannyâsa. وهكذا فإنّ اعتبار «التحرير النهائيّ» من الوجود الحاليّ على أنّه «الخلاص» يجعل من الحياة الأرضيّة للهندوس شيئًا نسبيًّا. ونحن نجد في التراث الهندوسيّ حقيقة الالتزام في الحياة العمليّة وحقيقة الاحتياج إلى التخلّي عن هذه الحياة العمليّة في آن واحد.

نظام الطبقات في المجتمع الهنديّ: les castes

في الهند، مثل كلّ المجتمعات، ثمَّة مبادئ وأعراف لتقنين العلاقات بين الجماعات والأفراد. وفي الهند هناك نظام مراتبيّ hiérachique.

- ثمَّة مستويان يحدّدان للفرد نوعيّة انتمائه إلى الجماعة:

(١) منذ ولادته ينتمي إلى ما يسمّى «جاتي» jâti بمعنى أنّه ينتمي إلى عائلة لا تتكوّن من الأب والأمّ والإخوة والأخوات، ولكن أيضًا من الأجداد وأولاد العمّ والعمّات... إلخ. كلّ هذه العائلة بمفهومها الواسع تنتمي بدورها إلى «وضع معيّن اسمه الجاتي أو الكاست caste». وعلى هذا المستوى يتحدّد وضع الجاتي انطلاقًا من الانتماء المهنيّ، وأغلب الجاتي ارتبطت أسماؤهم بمهن محدّدة مثل جاتي الحدّادين أو جاتي التجّار أو جاتي الفخّارين... إلخ.

هؤلاء الجاتي المحدّدين بالمهنة ينتمون إلى جاتي أكبر، أي تحديد أشمل يضم ٤ طبقات اجتماعيّة أو ما يسمّى ٤ «فرنا» varna، وبالمعنى الحرفيّ «أربعة ألوان».

وهناك بعض «الجاتي» بسبب مهنتهم النجسة impur الذين لا يمكن أن ينتموا إلى أيّ طبقة من طبقات الأربع الذين ذكرناهم، ويطلق عليهم «المنبوذون»، لا يلمسهم أحد حتّى لا يتنجّس (les intouchables).

الطبقات الرئيسة أربع:

أوّلًا: البرهمانيّون les brâhmanes

ثانيًا: الكشاترياس kshatriyas

ثالثًا: الفيشياس vaishyas

رابعًا: الشودراس shoudras

كلّ طبقة من الطبقات الأربع تتكوّن اليوم من مجموعات أقلّ عددًا أو ما يسمّى بالجاتي jati، سواء ينتمون حقيقيًّا إلى هذه الطبقة (الكاست) أو يدّعون ذلك.

تعتبر الطبقات الثلاث الأُوَل (البرهمانيّون - الكشاترياس - الفيشياس) هي الطبقات التي تحمل صفة النبل (النبلاء)، ويقابلها الوظائف الثلاث التي كانت تتوزّع على المجتمع الهنديّ الأوروبّيّ، وعلى الآلهة قبل أنْ يستقرّوا في الهند.

إنّ الطبقات الثلاث الأُوَل هذه هي المنوط بها الطقوس الدينيّة وثقافة الروح أي المتعلّمون (les lettrés)، ثمّ الثانية طبقة المحاربين les guerriers، والثالثة طبقة التجّار والرعاة والفلّاحين، أمّا الطبقة الرابعة les shoudras العبيد، فهم السكّان الأصليّين للقارّة الهنديّة الذين حوّلتهم الطبقات الثلاث الغازية إلى عبيد.

هذه المراتبيّة مدعَّمة ومكرّسة لأنّها مذكورة في الكتب المقدّسة الهندوسيّة. إذ ثمَّة أناشيد فيديَّة متأخّرة hymnes védiques tardifs مثل (نشيد الإنسان الكونيّ (hymnes de l'homme cosmique, *Rig Veda*, X, 90)

كذلك نشيد: la Bhagavad Gita خاصّة رقم ٤ ورقم ١٨. وكذلك تتحدّث عنها كثير من نصوص الدهارما dharma بالإضافة إلى العرف الذي له قوّة القانون.

ربّما تكون هذه النصوص في أغلبها من أصل برهمانيّ، فإنّ طبقة البرهمان هي الطبقة الأولى، الأرفع مكانة، والمدعوّة إلى إنجاز أكثر الواجبات كما إلى اكتساب أرفع الصفات. وبسبب الرغبة في المحافظة على «الطهارة» pureté، وعلى روح اللاعنف

non-violence أصبح البرهمان «نباتيّين» ويرفضون مواكلة وامتهان المهن المنحطّة. أمّا الكشاترياس kshatriyas فإنّ عددهم الآن قليل وليسوا نباتيّين. علمًا بأنّ كلّ طبقة jâti لها dharma (حقيقتها الخاصّة).

التوزيع الجغرافيّ للطبقات المختلفة

- هذا التوزيع متنوّع للغاية.
- ثمّة عامّة في كلّ قرية عائلة برهمانيّة واحدة على الأقلّ، والـ jâtis الباقون هم طبقة المزارعين والتجّار والرعاة، وهم ينتمون إلى الطبقة الثالثة (الكاست الثالث varna)، أمّا طبقة الشودراس فعددهم كبير مثل الـ intouchables (المنبوذين). علمًا بأنّ المنبوذين الـ intouchables غالبًا ما يكونون خارج القرى. أمّا في المدن فإنّ نسبة تواجد الطبقات مختلفة. فبعض المدن مكتظّة بطبقة البرهمان منذ وقت طويل، يأتي بعدهم طبقة المحاربين.

نظام الكاست

يمكن القول إنّ الهندوسيّة مكوّنة من حزمة من الأديان، يمثّل كلّ طبقة أو فئة اجتماعيّة دين معيّن، وهي تقدّم نفسها إلى العالم على أنّها «النظام الكونيّ» varnâshrama-dharma الذي يقود كلّ كائن بحسب الطبقة التي ينتمي إليها، ويحدّد لكلّ شخص ما يتطابق مع مجهوده «أشراما» âshrama. إلّا أنّ هذا النظام الطبقيّ القاسي يؤدّي إلى نتائج في غاية الإجحاف بحقّ المهمّشين والمنبوذين خاصّة، الذين يجدون أنفسهم مرفوضين من المجتمع الهندوسيّ، وغالبًا ما يتحوّلون إلى عمّال زراعيّين غير مؤهّلين أو مزارعين واقعين تحت الاستغلال، لأنّ كلّ ما يلمسونه ينجّسونه مثل الماء والغذاء.. إلخ. ولكن في داخل

النظام الهندوسيّ نفسه كثيرًا ما قامت حركات لمحاربة هذه المظالم التي يسبّبها النظام الصارم هذا.

وأشهر الحركات التي هبّت لتدافع عن فئة المنبوذين هي الحركة التي قام بها المهاتما غاندي، (راجع كتاب أملادوس *Un faisceau de religion*، والدكتور Ambedkar الذي ينتمي إلى البوذيّة الجديدة).

ملحق (٥)

الرواقيّة stoïcisme

دُعوا باسم الرواقيّين لأنّهم كانوا يجتمعون تحت رواق ليستمعوا إلى معلّمهم زينون في السنين الأخيرة من القرن الرابع قبل الميلاد.

الرواقيّة هي مذهب أخلاقيّ، هي حكمة الحياة اليوميّة. وبهاتين الصفتين، قد مارست الرواقيّة على مرّ التاريخ تأثيرًا لم ينقطع وما زال أثرها قائمًا، لدرجة أنّنا ننعت مَن يتحمّل الآلام بصبر وحكمة بأنّه «رواقيّ الأخلاق» stoïque.

وفي العصور القديمة، ربطت الأخلاق الرواقيّة الطبيعة واللاهوت ارتباطًا لا ينفصم، حيث إنّها ترى الطبيعة (الشمس والقمر والحجر والشجر) خليفة الله، ممّا يعني أنّ هذه الأخلاق الرواقيّة لها جذور دينيّة عميقة. وفي هذا المجال أيضًا، فإنّ هذه الفلسفة قد تركت أثرًا لا يستهان به في الدين.

فرؤيتنا العلاقة بين الله والعالم، بين العناية الإلهيّة بصفة خاصّة، وروحانيّتنا الشخصيّة التي طوّرها بعض مريديها، ألهمت الكثيرين من المفكّرين القدماء سواء أمسيحيّين كانوا أم وثنيّين. فتلاميذ زينون Zénon (٣٣٦ ق.م.-٢٦٤ ق.م.)، مؤسّس الرواقيّة، كثيرًا ما يقولون إنّ «الحكمة» هي علم الأشياء الإلهيّة والإنسانيّة معًا. فالحكمة تعلّم الإنسان، وتكفي إذا مارسها

الإنسان في تحقيق سعادته.

ولكن معنى أن يعيش الإنسان طبقًا للفضيلة، هو أن يعيش على وفاق مع طبيعة شاملة تشكّل جسمًا حيًّا، مزوّدًا نفسًا، وعالمًا صغيرًا يوحّده ويحكمه «عقل إلهيّ» اسمه «الحكمة» logos باليونانيّة. وفي هذا المقام، يشدّد الرواقيّون على بعض أوجه الفلسفة الإيونيّة ionienne اليونانيّة، ويذكّروننا أيضًا باللاهوت الكونيّ لأفلاطون (حقيقتان في الوجود: الحقيقة الظاهرة لنا في العالم وحقيقة أصليّة موجودة في السماء).

ولكنّ إله الرواقيّين إله حلول بحصر المعنى، فهو موجود في العالم الطبيعيّ، وهو يتماهى مع القانون العقليّ الذي يسيّر كلّ الموجودات. وهو يحجب الزاوية التي يُنظر منها إلى هذا العالم الطبيعيّ الحتميّ لا محال، أو ترى العناية إلهيّته.

وبالرغم من أنّ الإنسان يعتبر عالمًا صغيرًا ميكروكوزموس (microcosmos) قابلًا للموت والانحلال. إلّا أنَّ فيه جزءًا من هذا «اللوغوس» الإلهيّ. فإذا التصق بهذا الجزء من «اللوغوس» الذي فيه كلّ إرادته، وطابق حياته مع هذا «اللوغوس» فإنّه يحقّق بذلك وحدته الداخليّة، كما يحقّق في الوقت نفسه تواصله الكامل مع الطبيعة الشاملة. وهنا تكمن معنى عظمة حرّيّة الإنسان.

ملحق (٦)

علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة

«NOSTRA AETATE»

بيان مجمعيّ
نقله عن اللاتينيّة إلى العربيّة
الأب يوسف درّه الحدّاد

بولس، الأسقف
خادمُ خُدّام الله
بالاتّحاد مع آباء المجمع المقدَّس
لذِكْرى باقية إلى الأبد

بيان في عِلاقة الكنيسةِ بالأديان غيرِ المسيحيَّة

(توطئة)

١ - في هذا العصرِ الذي يَتزايدُ فيه، يومًا بعدَ يوم، تَوثُّقُ اتّحادِ الجنسِ البشريِّ، وتَزدادُ فيه علاقاتُ الشعوب بعضها ببعضٍ، تنظرُ الكنيسةُ بتبصُّرٍ في ما تكونُ عليه عَلاقاتُها بالأديانِ غيرِ المسيحيَّة. فإنَّها في مُهمَّتها الراميةِ إلى تعزيزِ الوَحْدةِ والمحبَّةِ بينَ الناسِ، بل بينَ الشعوبِ، تنظرُ ههنا في ما هو مشتَرَكٌ بينَ الناسِ ويَحدوهم على أن يحيوا مَصيرَهُم المشتَرَك.

ذلك بأنَّ جميعَ الشعوبِ يُؤلِّفون أُسرةً واحدةً: فَهم جَميعُهم من أَصلٍ واحدٍ، إذْ أَسْكنَ اللهُ الجنسَ البشريَّ كلَّه على وجهِ هذه الأرضِ[١]؛ ولهم جميعًا غايةٌ قُصْوى واحدةٌ، وهي اللهُ الذي يَبسطُ[٢] على الجميعِ كَنَفَ عنايتِهِ، وآياتِ لُطفِه، ومقاصدَه الخلاصيَّة، إلى أنْ يجتمعَ مختاروه في المدينةِ المقدَّسةِ التي يُضيئُها مجدُ اللهِ، وفي نُورِه تَسْلُكُ الشُعوبُ جميعًا[٣].

---

(١) أع ١٧ : ٢٦.
(٢) حك ٨ : ١، أع ١٤ : ١٧، روم ٢ : ٦-٧، ١ تيم ٢ : ٤.
(٣) رؤ ٢٠ : ٢٣ وما بعده.

ويَنتظرُ الناسُ منَ الأديانِ المُختلفةِ جوابًا عنِ الألغازِ الخفيَّةِ لواقِعِ الإنسانِ التي ما فَتِئتْ في الأمسِ ولم تفتأ اليومَ أيضًا، تُدْخِلُ القَلَقَ البالغَ في قلبِ الإنسانِ: فَما الإنسانُ؟ وما مَعنى الحياةِ وغايَتُها؟ ما الخيرُ والخطيئةُ؟ وما أصلُ العذابِ وغايتُهُ؟ ما الطريقُ إلى السَّعادةِ الحقّ؟ ما الموتُ والدينونةُ، وما الثَّوابُ بعدَ المَماتِ؟ وأخيرًا، ما السرُّ القصيُّ الذي يَكتَنِفُ وُجودَنا ويَسمُو على الأدراكِ، وَهُوَ المبدَأُ وإليهِ المَعادُ؟

(الأديانُ غيرُ المسيحيَّةِ)

٢ - لا جَرَمَ أَنَّنا، منذُ أَقدمِ الأزمنةِ حتّى يومِنا هذا، نَجِدُ عندَ مُخْتلفِ الشعوبِ، حَساسيّةً بهذه القوَّةِ الخفيَّة، الحاضرةِ في مَجرى الأشياءِ وأَحداثِ الحياةِ البشريَّةِ؛ بل نُصادفُ أَحيانًا الاعترافَ بإلهٍ أَسمى، بل بأَب. وإنَّ هاتينِ الحساسيَّةَ والمَعرِفة تُؤثّرانِ في حياتِهِم تَأْثيرًا دينيًا بالِغًا.

وتُحاول الدياناتُ التي نَشأَتْ معَ تَطوُّرِ الثَّقافاتِ أَنْ تُجيبَ عن هذهِ الأَسئِلَةِ بتحديداتٍ أَدقَّ، وتعبيرٍ أَقرَبَ إلى الصحَّةِ. ففي الهِندوكيَّةِ مثلًا يُكبُّ الناسُ على سَبْرِ أَغوارِ السرِّ الإلهيِّ والتعبيرِ عنه بِسَيْلٍ منَ الأساطير، وبالاجتهاداتِ الفَلْسفيَّةِ النّافِذَةِ. إنَّهم يَنْشُدونَ انعتاقَ واقِعِنا الرَّاهنِ من سَطْوَةِ القَلَقِ، إمَّا بالاعتِكافِ على أَنماطٍ من الزُّهدِ والاستِجهادِ، أو بطريقِ التأمُّلِ العميقِ، أو بطريقِ التَوجُّهِ إلى اللهِ في حبٍّ وثِقَة. أمّا البُوذِيَّةُ، على مُختَلِفِ صِيَغِها، فإِنَّها تَعترِفُ بالنَّقصِ الجذْرِيِّ في هذا العالَمِ المُتحَوِّلِ، وتُعَلِّمُ السبيلَ التي يَتمَكَّنُ الناسُ بها، بقلبٍ تقيّ واثِقٍ، إمَّا منَ الحُصولِ على الانعِتاقِ الكاملِ، وإمَّا مِنَ الانتهاءِ إلى الإشراقِ

الأَعظمِ، وذلك باجتهادِهِم الذاتيِّ، أو بِعَوْنٍ مِنَ العَلاءِ. وكذلك الأديانُ الأُخرى المُنتَشِرَةُ في العالمِ، فإِنَّها تَسعى بمُختلِفِ الطُّرقِ لمواجَهةِ القَلَقِ المُسيطِرِ على قلبِ الإنسانِ، وتَعرضُ له الصِّراطَ إليه، أي طائفةً منَ التَعاليمِ، والقواعدِ المَسْلكيّةِ، والطقوسِ الدِّينيّةِ.

والكنيسةُ الكاثوليكيّةُ لا تَنْبذُ شيئًا ممّا هو في هذه الدياناتِ حقٌّ ومُقدَّسٌ؛ وتُولي تَقديرَها باحترامٍ صادقٍ هذه الطرقَ المسلوكةَ في العملِ والحياةِ، وهذه القواعدَ والتعاليمَ، التي، وإِنِ اختَلَفَتْ في أمورٍ كثيرةٍ عمّا تقولُ به هي وتُعلِّمُه، تحمِلُ، غيرَ مرّةٍ، قَبَسًا من شُعاعِ الحقيقةِ التي تُنيرُ جميعَ الناسِ. غيرَ أَنّها تُبشِّرُ، ويجبُ أن تُبشِّرَ بَلا انقِطاعٍ، بالمسيحِ الذي هو «الصِّراطُ والحقيقةُ والحياةُ» (يو ١٤: ٦)، وفيه يجبُ على الناسِ أَنْ يجدوا مِلءَ الحياةِ الدينيّةِ، وبه صالحَ اللهُ مَعَ نفسِه جميعَ الأشياءِ[٤].

من أَجل ذلك تُحرِّضُ أَبناءَها على الاعتِرافِ بالقِيَمِ الروحيّةِ، والأدبيّةِ، والاجتماعيّةِ، والثقافيّةِ التي تُوجَدُ عند أَتباعِ الدياناتِ الأُخرى، والمُحافظةِ عليها وإِنمائِها، وذلك بطريقِ الحوارِ والتعاونِ معهم، بِمُقتضى الفِطنةِ والمحبّةِ. معَ الشَّهادةِ للإيمانِ والحياةِ المسيحيّةِ.

(الدين الإسلاميّ)

٣ – وتنظرُ الكنيسةُ أيضًا بتقديرٍ إلى المسلمين الذين يَعبُدون اللهَ الواحدَ، الحيَّ القيّومَ، الرحمٰنَ القديرَ الذي خلقَ السماءَ

---

(٤) ٢ كور ٥: ١٨–١٩.

والأرض[٥]، وكلّم الناسَ. إنّهم يَسْعَوْن بكلِّ نفوسِهِم إلى التسليمِ بأَحكامِ اللهِ وإن خَفِيتْ مقاصدُه، كما سلَّم للهِ إبراهيمُ الذي يَفْخَرُ الدينُ الإسلامي بالانتِسابِ إليه. وإنّهم، على كونهم لا يعترفون بيسوعَ إلهًا، يُكرِّمونه نبيًّا، ويكرِّمون أمَّه العذراءَ مريمَ، مُبتهلين إليها أحيانًا بإيمانٍ. ثمّ إنّهم ينتظرون يومَ الدينِ الذي يُجازي اللهُ فيه جميعَ الناسِ بعدَما يُبْعَثون أحياءً. من أجلِ هذا يَقدُرون الحياةَ الأدبيّةَ، ويعبدونَ اللهَ بالصَلاةِ والصدَقةِ والصومِ، خصوصًا.

ولَئِنْ كان قد وقعَ، في غُضُونِ الزمنِ، كثيرٌ مِنَ المُنازَعاتِ والعداواتِ بينَ المسيحيّين والمسلمين، فإِنَّ المجمعَ يُحرِّضُهم جميعًا على نسيانِ الماضي، والعملِ باجتهادٍ صادقٍ في سبيلِ التفاهُمِ في ما بينَهم، وأَنْ يَحمُوا ويُعزّزوا كلُّهم معًا، من أجلِ جميعِ الناسِ، العدالةَ الاجتماعيّةَ، والقِيَمَ الروحيّةَ، والسلام والحرّيّة.

(الدين اليهوديّ)

٤ - وإنَّ المَجمَعَ، إذ يُنعم النظرَ في سرِّ الكنيسةِ، يُذَكِّر بالأَواصِرِ الروحيّةِ التي تَصِلُ شعبَ العهدِ الجديدِ بذرّيّةِ إبراهيم.

فكنيسةُ المسيحِ تَعترفُ بأَنَّ بواكيرَ إيمانها ودعوتِها تُوجَدُ، من قَبيل سرِّ الخلاصِ الإلهيّ، في الآباءِ وموسى والأنبياءِ. وتعترفُ بأَنَّ جميعَ أَتباعِ المسيحِ هم أَبناءُ إبراهيمَ بحسَبِ

---

(٥) القدّيس غريغوريوس ٧: الرسالة ٢١ إلى الناصر ملك موريتانيا: أ.ك.ل. ١٤٨: ٤٥٠ وما يلي.

الإيمانِ[٦]، وأنَّهم مشمُولون بدعوةِ هذا الجدِّ، وأنَّ خلاصَ الكنيسةِ مرموزٌ إليه بوجهٍ سرّيٍّ بخروجِ الشعبِ المُختارِ من أرضِ العبوديّةِ. من أجلِ هذا لا تستطيعُ الكنيسةُ أنْ تَنسى أنّها قد تسلّمتْ وحيَ العهدِ القديم مِنْ هذا الشَعبِ الذي شاءَ اللهُ، برحمته الفائقةِ الوصفِ، أنْ يُبْرِمَ معه الميثاقَ القديمَ؛ وأنّها تَغتذي من أَصلِ الزيتونةِ الصريحةِ التي طُعِّمَتْ فيها فروعُ الزيتونةِ البرِّيَّةِ، أي الأُمَميّون[٧]. ذلك بأنّ الكنيسةَ تُؤمنُ بأنَّ المسيحَ، سلامَنا، قد صالحَ بصليبِه بينَ اليهودِ والأمميِّين، وجعلَ في ذاتِه منَ الاثنين واحدًا[٨].

ولا تَني الكنيسةُ تجعلُ نُصْبَ عينيها كلماتِ الرسولِ بولسَ في ذوي قُرْباهُ الذين «لهمُ التبنّي، ولهمُ المجدُ والعهودُ والشريعةُ، ولهم العبادةُ والمواعيدُ والآباءُ، ومنهم وُلِدَ، بحسبِ الجسدِ، المسيح» (روم ٩: ٤-٥)، ابنُ العذراء مريم. وتُذكِّر أيضًا بأنَّ الرسلَ، وهم أساسُ الكنيسةِ وعمادُها، قد وُلِدوا في الشعبِ اليهوديِّ، وكذلك أيضًا عددٌ كبيرٌ مِنَ التلاميذِ الأوَّلين الذين دَعَوا في العالمِ بإنجيلِ المَسيح.

بَيْدَ أنَّ أورشليمَ، بشهادةِ الكتابِ المقدّسِ، لم تَعرِفْ زمنَ افتقادِها[٩]: فإنَّ اليهودَ، في سوادِهم، لم يَقبَلوا الإنجيلَ، بل تَصدَّى كثيرون منهم لانتِشارِه[١٠]. وعلى ذلك، فإنَّ اليهودَ،

---

(٦) غلا ٣: ٧.
(٧) روم ١١: ١٧-٢٤.
(٨) أف ٢: ١٤-١٦.
(٩) لو ١٩: ٤٤.
(١٠) روم ١١: ٢٨.

بِحَسَبِ الرسولِ، لا يزالون، من أَجلِ الآباءِ[11]، مَحْبوبين إلى اللهِ الذي لا يَندمُ إذا أَعطى ودعا. ثمَّ إنَّ الكنيسةَ، مع الأنبياءِ والرسولِ عينِه، تَرتَقِبُ اليومَ الذي لا يَعرفُهُ إلَّا اللهُ وحدَه، الذي فيه تَجتمعُ الشعوبُ كلّها على الابتهالِ إلى اللهِ في صوتٍ واحدٍ، وعلى «خدمتِهِ تحتَ النيرِ الواحدِ»[12].

وبإزاءِ هذا الواقعِ، واقعِ التراثِ الروحيِّ العظيم، المُشتَرَك بين المسيحيّين واليهودِ، يريدُ المجمعُ أَنْ يشجّعَ ويُحرّضَ على التعاونِ والتقديرِ المتبادل بين المِلَّتَين، وذلك خصوصًا بالدراساتِ الكتابيّةِ واللاهوتيّةِ، وبطريقِ الحوارِ الأخويّ أيضًا.

ولَئِن يكن ذَوو السلطانِ من اليهودِ ومُشايعوهم هم الذين دفعوا على قتلِ المسيح[13]، فإنَّ ما اقترفَتْهُ الأيدي إبّانَ آلامِهِ لا يمكنُ إسنادُه، في غَيرِ تمييزٍ، إلى جميعِ اليهودِ الذين عاشوا آنَ ذاك، ولا إلى اليهودِ العائشين في عصرِنا. من أجلِ ذلك لا يجوزُ، على كونِ الكنيسةِ هي الشعب الجديد لله، أَنْ يُشهَّر باليهودِ بِأَنَّهم مَنبوذون منَ اللهِ، وأَنَّهم مَلْعونون، كما لو كان ذلك يُستَنتَجُ منَ الكتابِ المقدّسِ. فَلْيحرصِ الجميعُ إذن، في التعليمِ المسيحيّ وفي الوعظِ بكلمةِ اللهِ، أَلّا يُعلِّموا شيئًا لا يتوافقُ معَ حقيقةِ الإنجيلِ وروحِ المسيحِ.

وإلى ذلك فإنَّ الكنيسةَ التي تَستنكِرُ جميعَ أَلوانِ الاضطهادِ لجميعِ الناسِ، أَيًّا كانوا، ولا قِبَلَ لها بأَنْ تَنسى التراثَ المشتركَ

---

(١١) روم ١١: ٢٨-٢٩. - دستور عقائديّ «نور الأمم»، الرقم ١٦.
(١٢) أش ٦٦: ٢٣؛ مز ٦٥: ٤؛ روم ١١: ١١-٣٢.
(١٣) يو ١٩: ٦.

بينها وبينَ اليهودِ، تأسفُ - لا لبواعثَ سياسيّةٍ البتّة، بل بدافعٍ من محبَّة الإنجيل الدينيّةِ - للأحقادِ، والاضطهاداتِ، وجميعِ مَظاهرِ العِداءِ للساميَّةِ التي ألمَّت باليهودِ، أيًّا كان عهدُها، وأيًّا كان فاعلوها.

وإلى ذلك أيضًا فإنَّ الكنيسةَ قد اعتقدَتْ وتعتقدُ أنَّ المسيحَ، بفعلٍ من حبِّهِ اللامتناهي، قد خضعَ باختيارِهِ للآلامِ والموتِ من أجلِ خطايا جميعِ الناسِ، ولكي يُصيبَ جميعُ الناسِ نعمةَ الخلاصِ. فَواجبُ الكنيسةِ إذن في وَعْظِها أَنْ تبشِّرَ بصليبِ المسيحِ آيةً لحبِّ اللهِ الجامع، وينبوعًا لكلِّ نعمةٍ.

(الأخوَّةُ الجامعةُ تَنْفِي كلَّ تمييزٍ)

٥ - ومِنَ العَبَثِ أن نبتهل إلى اللهِ، أبي الناسِ طُرًّا، إذا نحن أَغْفلنا التصرُّفَ الأخويَّ تجاهَ بعضٍ من الناسِ المخلوقين على صورةِ الله. ذلك بأنَّ علاقةَ الإنسانِ باللهِ الآب، وعلاقةَ الإنسانِ بإخوته الناسِ مرتبطتانِ ارتباطًا وَثيقًا، حتّى لقد قال الكتابُ: «مَن لا يحبّ فإنَّه لا يعرفُ اللهَ» (يو ٤ : ٨).

بهذا تُنسَفُ منَ الأساسِ كلُّ نظريّةٍ وكلُّ تصرُّفٍ يُدخلانِ بينَ الإنسانِ والإنسانِ، وبينَ شعبٍ وشعبٍ، تَمييزًا في ما يتعلّقُ بالكرامةِ الإنسانيّةِ والحقوقِ الناجمةِ عنها.

فالكنيسةُ تَستنكرُ إذن، كَمُخالفٍ لروحِ المسيح، كلَّ تمييز وكلَّ عنفٍ في جانبِ فئةٍ منَ الناسِ لِباعِثٍ من عِرْقٍ، ولونٍ، وطبقةٍ أو دين، ومن ثَمَّ فإنَّ المَجمعَ، فيما يَترسَّمُ خطى الرسولَيْن القدّيسين بطرسَ وبولسَ، يُناشدُ بحرارةٍ أبناءَ المسيحِ «بأَنْ تكونَ سيرتُهم حسنةً بينَ الأمَمِيّين» (١ بط ٢ : ١٢)، ما استطاعوا

سبيلًا؛ وأنْ يَعيشوا في سلام»[١٤]، قدرَ وُسعِهم، معَ جميعِ الناسِ، فيكونوا حقًّا أبناءَ الآبِ الذي في السماوات[١٥].

إنَّ كلَّ ما أعلن في هذا البيان، بمُجمله وتفصيله، قد نالَ رضى الآباء. ونحن بالسلطانِ الرسوليّ الذي لنا مِنَ المسيح، وبالاتّحاد معَ الآباءِ الأجلّاء، نوافقُ عليه، ونُثبته، ونُقِرُّه في الروحِ القدسِ، ونأمرُ بأنْ يُنشر لمجد الله ما تقرَّر هكذا مجمعيًّا.

رومة، ٢٨ تشرين الأوّل ١٩٦٥

أنا بولس أسقف الكنيسة الكاثوليكيّة

(تلي توقيعات الآباء)

(١٤) روم ١٢: ١٨.
(١٥) متّى ٥: ٤٤.

بولس، الأُسقف
خادمُ خُدّام الله
بالاتّحاد مع آباء المَجمع المقدَّس
لذِكْرى باقية إلى الأبد

بيان في الحرّيّة الدينيّة

حقّ الفرد والجماعات في الحرّيّة الاجتماعيّة والمدنيّة في الشأن الدينيّ

١ - أصبح الناس، في عصرنا هذا، يَعُون أكثرَ فأكثرَ ما للشخصِ البشريّ من كرامةٍ[١]، وإنّه لَيزدادُ عددُ الذينَ يُطالبونَ بِأنْ يَتمتّعَ الناسُ بِحُرِّيَّةِ القَرار والمسؤوليّة، وبِأنْ يتمكّنوا من العملِ بهما، لا يُحرِّكُهم عاملُ الإكراه بل ضميرُ الواجب. وهم يطلبونَ كذلك التحديدَ القانونيّ في صلاحيّةِ السُّلطةِ المدنيّةِ حتّى لا تَضيقَ بحُريَّةِ الأفرادِ والجماعات الصَّوابيَّة. وهذه المُطالبةُ بالحرِّيَّةِ في المجتمع البشريّ تتوجَّهُ أكثرَ ما تَتوجَّهُ إلى ما فيه تميُّز النفسِ الإنسانيَّة ولا سيَّما حُرِّيَّةِ الممارسةِ الدينيّة في المجتمع. وهذا

---

(١) يوحنّا ٢٣ً: الرسالة السلام في الأرض، ١١ نيسان ١٩٦٣: أ.ك.ر. ٥٥ (١٩٦٣) ص ٢٧٩، والمرجع نفسه ص ٢٦٥. - بيّوس ١٢ً: رسالة إذاعيّة في ٢٤ كانون الأوّل ١٩٤٤: أ.ك.ر. ٣٧ (١٩٤٥) ص ١٤.

المجمعُ الفاتيكانيُّ، إذ يزِنُ باهتمامٍ شديدٍ رغباتِ النفوس ويُبيِّنُ إلى أيِّ حَدٍّ تتّفقُ والحقيقةَ والعدالةَ، يستَطْلِعُ تقليدَ الكنيسةِ المُقدّس وتعليمَها، فلا يَستخرجُ منهما الجديدَ إلّا على وَفْقِ القديم.

ولهذا، فالمجمعُ المقدَّس يُعْلِن أوّلًا أَنَّ الله نفسَهُ بيَّنَ للجنسِ البشريّ الطَّريقَ التي، إذا سَلَكها الناسُ في خِدْمتِهِ تعالى، يتمكّنون من الخلاصِ والسعادةِ في المسيح يسوع. ونحن نؤمن بأنَّ الديانةَ الحقيقيَّة الوحيدةَ قائمةٌ في الكنيسةِ الكاثوليكيَّةِ والرسوليَّة التي وَكَلَ إليها السيِّدُ المسيح أَمْرَ نَشْرِها بين جَميعِ الناس عندما قالَ للرُّسل: «فاذهبوا وتَلْمِذوا جميعَ الأمم، وعمّدُوهُم باسمِ الآبِ والابنِ والروحِ القدس، وعَلِّموهم أن يَحْفظوا جميعَ ما أوصيتُكُمْ به» (متّى ٢٨: ١٩-٢٠). فعلى جميع الناس إذن أن يطلُبوا الحقيقةَ ولا سيَّما في ما يتعلّق باللهِ وكنيستِه، حتّى إذا ما عَرَفُوها اعْتنقُوها وكانُوا عليها مُحافِظين.

ويُعلنُ كذلك المجمعُ أنَّ هذا الواجبَ يَقع على ضَميرِ البَشرِ ويقيّدُه، وأنّ الحَقيقةَ لا تَفْرضُ ذاتها إلّا بقوّةِ الحقيقة نفسِها التي تخترق حُجُبَ النفوس بعذوبةٍ وشدّةٍ معًا. وبما أَنَّ الحُرِّيَّةَ الدينيّة، التي يُطالب بها الناس في أداء واجبِ العِبادةِ لله، تعني البُعدَ عن الضَّغط في المجتمع المدنيّ، فهي لا تُلْحِقُ أيَّ تَنَقُّصٍ بالتعليم الكاثوليكيِّ التقليديّ في موضوع ما يقع على الأفرادِ والجماعاتِ من واجبٍ أدبيّ تُجاهَ الديانةِ الحقيقيّةِ وكنيسةِ المَسيحِ الواحدة. أَضِفْ إلى ذلك أَنَّ المجمعَ المقدّسِ بمعالجتِه هذه الحُرِّيَّةَ الدينيَّةَ يقصدُ التوسُّعَ في تعليم أحدثِ الأحبارِ الأعظمين في موضوعِ حقوقِ الشَّخص الإنسانيِّ الحَرام، وموضوعِ نظام المجتمع القانونيّ.

١) التعليمُ العامّ في موضوعِ الحرّيّة الدينيّة

(موضوع الحُرِّيَّةِ الدينيَّةِ وأساسُها)

٢ - يُعلنُ هذا المجمعُ الڤاتيكانيُّ أَنَّ الحُرِّيَّةَ الدينيَّةَ حقٌّ للشَّخصِ الإنسانيِّ. وهذه الحُرِّيَّةُ تقومُ بأن يكونَ جميعُ الناسِ بمعزلٍ عن الضغطِ، سواءٌ أتى من الأفرادِ أو من الهَيئات الاجتماعيّةِ أو أتى من أيِّ سُلطةٍ بشريَّة، وهكذا ففي أمور الدينِ لا يجوزُ لأحدٍ أن يُكرَه على عملٍ يُخالِفُ ضَميرَه، ولا أن يُمنَعَ من العمل، في نِطاقِ المَعقولِ، وِفاقًا لِضميرِه، سواءٌ كانَ عملُهُ في السرِّ أو في العَلانية، وسواءٌ كان فرديًّا أو جماعيًّا. وهو إلى ذَلك يُعلنُ أنَّ حقَّ الحُرِّيَّةِ الدينيَّةِ متأصِّلٌ في كرامةِ الشخصِ البَشريّ نَفْسِها، كما وردَ ذلك في كلامِ الوحيِ الإلهيّ وأوضحَهُ العقلُ نفسه[٢]. وفي إطار النِّظام القانونيّ للمجتمع يجب أن يُعْتَرَفَ بحقِّ الشّخص البشريِّ هذا في الحرِّيّة الدينيّة بحيثُ يصبحُ حقًّا مدنيًّا.

وإذ كان جميعُ الناس أشخاصًا، أي ذوي عقلٍ وإرادةٍ حُرَّةٍ، ومن ثَمَّ ذوي مسؤوليَّة شَخْصِيَّةٍ، فَبِداعي كرامتِهم وبِدافعِ من طبيعتِهم نَفسِها ومن الإلزاميَّة الأدبيّة يَجبُ عليهم أن يَطلبوا الحقيقةَ، ولا سيَّما تلك التي تَتعلَّقُ بالدِّين. وهم مُلزَمون، إذا

(٢) يوحنّا ٢٣أ: الرسالة السلام في الأرض، ١١ نيسان ١٩٦٣: أ.ك.ر. ٥٥ (١٩٦٣) ص ٢٦٠-٢٦١. - بيّوس ١٢أ: رسالة إذاعيّة في ٢٤ كانون الأوّل ١٩٤٢: أ.ك.ر. ٣٥ (١٩٤٣) ص ١٩. - بيّوس ١١أ: الرسالة بقلق شديد في ١٤ آذار ١٩٣٧: أ.ك.ر. ٢٩ (١٩٣٧) ص ١٦٠. - لاون ١٣أ: الرسالة الحرّيّة السامية جدًّا في ٢٠ حزيران ١٨٨٨: أعمال لاون ١٣أ: ٨ (١٨٨٨) ص ٢٣٧-٢٣٨.

وجدوا الحقيقةَ، أن يَعْتَنِقوها، وأن يُطبّقوا حياتَهم على مُقْتَضياتِها. ولكي يَتمكَّنَ الناسُ من القيامِ بهذا الواجب بطريقةٍ تَتَّفِقُ وطبيعتَهُم الخاصّة، لا بدّ لهم من الحُرِّيَّةِ النَّفسيَّةِ مقرونةً بالعِصْمة عن الضَّغطِ الخارجيّ. وهكذا، فحقُّ الحُرِّيَّةِ الدينيَّةِ قائمٌ على طبيعةِ الشّخص الإنسانيِّ نفسِها لا على استعداداتِه الذاتيّة. والأشخاصُ الذين لا يقومون بواجبِ تَطَلُّبِ الحقيقة واعتناقِها هم أنفُسهم أيضًا ذوو حقٍّ في هذه الحَصانَةِ، ولا يمكن التَّصدّي لمُمارسة هذا الحقّ ما دام هُنالك نِظامٌ عامٌّ عادِل.

(الحُرِّيَّة الدينيّة وعلاقة الإنسان بالله)

٣ - يتّضِحُ ذلك أكثرَ فأكثرَ إذا اعتُبر أنَّ نِظامَ الحياةِ الإنسانيّة الأعلى هو الشريعةُ الإلهيَّةُ نفسُها، الشريعةُ الأزليَّةُ والموضوعيَّةِ والشّاملةُ، التي يَعملُ بها الله، في تصميمِ حِكْمته ومحبَّتِه، على تدبير شؤونِ العالم كلِّهِ ومَسالِك الأُسرةِ البشريَّةِ تنظيمًا وإدارةً وحُكمًا. وقد أَشركَ اللهُ الإنسانَ في شريعتِه هذه بحيثُ أصبحَ هذا الإنسانُ، بتدبيرٍ لطيفٍ من العِنايةِ الإلهيّةِ، قادرًا على أَن يَتعرَّفَ الحقيقةَ الثابتةَ أكثرَ فأكثرَ. ولِهذا، يَتحتّمُ على كلِّ إنسان، كما يحقُّ له، أَن يطلبَ الحقيقةَ في أمورِ الدين، حتّى يحصُلَ، بالوسائلِ المُلائِمة، وعن طريق الفِطْنةِ، على حكمٍ ضميريٍّ قويمٍ وَصوابيّ.

إلّا أنَّ تَطَلُّبَ الحقيقةِ يجب أن يَجْرِيَ بالطَرِيقةِ التي يختصُّ بها الشخصُ الإنسانيُّ في كرامتِه وطبيعتِه الاجتماعيّة، أي بالبحثِ الحرِّ، وبالتّعلُّم أو التربية، والتبادُل الفِكريِّ والحِوار، يعرضُ فيها بعضهُم لبعضهم ما وَقَعوا عليه أو ما حسبوا أنّهم

وَقعوا عليه من الحقيقة، وذلك في سبيلِ التعاونِ على اكتشاف الحقيقة، ومتى تمَّ اكتشافُها وجبَ اعتناقُها بثباتٍ وبقرارٍ ذاتيّ.

إلّا أنّ الإنسانَ يُدركُ بضميرِه، ويعرفُ ما تُوعزُ به الشريعةُ الإلهيّة، وعليه أن يتّبعَها بأمانةٍ في نشاطاتِهِ كافّةً، لكي يَبلغَ غايته التي هي الله. فليسَ من الجائزِ إذن أن يُكرَه على ما لا يُبيحُه ضميرُه. وليسَ من الجائزِ أن يُمْنَعَ من عملٍ ما يقتضِيه ضميرُهُ ولا سيَّما في أمور الدّين. فالممارسةُ الدينيَّةُ، تقوم، في ذاتِ طبيعتِها وقبلَ كلّ شيء، بأعمالٍ داخليّةٍ تصدرُ عن إدارةٍ حرّة، يتوجّهُ بها الإنسانُ مُباشرةً إلى الله: وأعمالٌ كهذه لا يُمكنُ أيَّ سلطةٍ محضٍ بشريّةٍ أن تأْمُرَ بها أو تنهى عنها. فطبيعةُ الإنسانِ الاجتماعيَّةُ نَفْسُها تَقضي بأن يُعبِّرَ الإنسانُ تعبيرًا خارجيًّا عن الأعمالِ الدينيّة الداخليّة، وأن يَكونَ له في أمور الدين اتّصالٌ بالآخرين، وأن يَعترفَ بدينه بطريقةٍ جماعيّةٍ. وإنّها لانْتِهاكةٌ لِحُرْمةِ الشَّخص البشريّ وللنِّظامِ الذي أقرَّه اللهُ للبشر، أن يُحرَم الإنسانُ في المجتمع حُرِّيَّةَ المُمارسةِ الدينيّةِ عندما يَكونُ النظامُ العامُّ العادلُ مصونًا.

يُضاف إلى ذلك أَنَّ الأعمالَ الدينيَّةَ التي يتوجّه بها الناسُ إلى الله سرًّا أو علانيةً، وبدافعٍ من أَنفسِهم، هي بطبيعتِها أَعمالٌ تفوقُ نِظامَ الأشياءِ الأرضيِّ والزمنيِّ. وإذا كانت مهمّةُ السُّلطةِ المدنيّة الخاصّة أن تُوفِّر الخيرَ العامَّ الزمنيَّ، كان عليها أن تَعْتَرِفَ بحياةِ المواطنين الدينيَّةِ وتُشَجِّعَها، وهي، والحقُّ يُقال، تتخطّى حُدودَها إذا ادَّعت لنفسها الحقَّ في توجيه الأعمالِ الدينيّة أو مَنْعِها.

(خاتمة)

١٥ - من الواضحِ، في أيّامِنا الحاضرة، أنَّ من أماني

النّاس أن يَتمكّنوا من مُمارسةِ الدّينِ في السرِّ والعَلن، ولا سيَّما وأنّ الحُرِّيَّةَ الدينيَّةَ قد أُعلنتِ اليومَ في أَكثرِ الدّساتيرِ حقًّا مدنيًّا، واعتُرفَ بها رسميًّا في الوثائقِ الدوليّة.

وهنالك أَنظمةٌ تَعترفُ دساتيرُها بِحُرِّيّة المُمارسة الدينيّة، ولكن سُلطاتها العامّة نفسها تَعملُ على تَحويلِ المُواطنينَ عن تِلكَ المُمارسةِ، وتَجعلُ حَياةَ الجماعاتِ الدينيّة صعبةً ومعرَّضة للخطَر.

والمَجمعُ المقدّسُ، إذ يُحيّي بنفسٍ مُنشرحةٍ بَشائرَ العصرِ المُؤاتية، وإذ يَشجبُ بأسى هذهِ الأحداثَ المُؤسفة، يُهيب بالكاثوليكيّين كما يستنهِضُ جميعَ النّاس، ليُنعموا النّظرَ في مدى الحاجةِ إلى الحُرِّيَّة الدينيّة، ولا سيَّما في الوضعِ الحاليِّ للأُسرةِ البشريّة (روم ٨: ٢١) السامية والأزليّة في ظِلِّ نظامٍ من الحُرِّيَّة الدينيّة يُتّبع في المُجتمعِ باهتمامٍ ودقّةٍ، بنعمةِ المسيح وقوّة الروح القدس.

كلُّ ما أُعلنَ في هذا البيان، بجُملتِه وتفصيلِه، قد نال رضى آباءِ المَجمعِ المقدّس. ونحن، بالسُّلطان الرسوليّ الذي لنا من المسيح، وبالاتّحاد مع الآباء الأجلّاء، نُوافق عليه، ونثبّتُه، ونُقرّه في الروح القدس، ونأمرُ بأَنْ يُنشر لمجدِ الله ما تقرَّر هكذا مجمعيًّا.

رومة، ٧ كانون الأوّل ١٩٦٥

أنا بولس أسقف الكنيسة الكاثوليكيّة
(تلي توقيعات الآباء)

فهرست

تصميم الغلاف : جان قرطباوي

الصفّ والإخراج : شركة الطبع والنشر اللبنانيّة
(خليل الديك وأولاده)

الطباعة : مؤسّسة دكّاش للطباعة

٦١٨-١-١٥/٢/٢٠٠١

دار المشرق ش م م

المكتبة الشرقية

صدر في سلسلة «دراسات لاهوتيّة»

- مريم أمّ الربّ ورمز الكنيسة
  بقلم ماكس توريان،
  تعريب الأب خليل رستم
- الإنجيل الحيّ في الكنيسة
  بقلم الأب برنار سيسبويه،
  ترجمة المونسنيور جرجس الماريني
- الأسبوع العظيم، في آلام المسيح وموته
  بقلم رومانو كوارديني، ترجمة المونسنيور جرجس الماريني
- قيامة المسيح
  بقلم رومانو كوارديني، ترجمة المونسنيور جرجس الماريني
- يسوع المسيح في تقليد الكنيسة
  بقلم الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ
- خلاصة اللاهوت المريميّ
  بقلم الأب أوغسطين دوپره لاتور اليسوعيّ، ترجمة الأب يوسف قوشاقجي
- بين وحي الله وإيمان الإنسان
  بقلم الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ
- مَن أنتِ أيّتها الكنيسة؟
  بقلم الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ
- سرّ الله الثالوث - الأحد
  بقلم الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ
- لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة
  بقلم الأب وِلْيَم سيدْهُم اليسوعيّ
- دراسة في الإسكاتولوجيا، الموت والقيامة، السماء والمطهر وجهنّم
  بقلم الأب أوغسطين دوپره لاتور اليسوعيّ، ترجمة الأب صبحي حموي اليسوعيّ
- دواعي الإيمان في عصرنا
  بقلم الأب جيوڤانّي مارتينتّي اليسوعيّ، ترجمة الأب يوسف قوشاقجي والدكتور جورج مصريّ
- لاهوت التحرير في أفريقيا
  بقلم الأب وِلْيَم سيدْهُم اليسوعيّ
- لاهوت التاريخ البشريّ
  بقلم الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ
- مسألة الله في التاريخ - من الكتاب المقدّس إلى الظاهرة الدينيّة المعاصرة
  بقلم الأب ڤيكتور شلحت اليسوعيّ
- مدعوّون إلى الحرّيّة - دراسة في أسس الأخلاق المسيحيّة
  بقلم الأب نادر ميشي...
- لاهوت التحرير الأ...
  بقلم ألُويزيوس پيير...
  ترجمة الأب وِلْيَم سيـ...

